25145
Cat. Box 1

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES

CERF ET Cie, IMPRIMEURS

59, RUE DUPLESSIS, 59

P
Aa. Or 9S
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-QUATRIEME

PROF. Dr. A. SCHWARZ
Rector der Isr.-theol. Lehranstalt
* WIEN *

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1892

436183
6.6.45

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

DS
101
R45
t. 24-25

http://www.archive.org/details/revuedestudesj24soci

ISIDORE LOEB

Le 2 juin 1892 s'est éteint, après une douloureuse maladie, le regretté Président de la *Société des Études juives*, M. Isidore Loeb

Il nous est impossible de retracer aujourd'hui, comme il conviendrait, sa carrière, si bien remplie : c'est un soin dont s'acquittera, dans le prochain numéro de cette *Revue*, un ami dévoué qui, pendant plus de trente années, fut le témoin, le confident et l'admirateur de son existence, tout entière consacrée au judaïsme et à la science. A cette notice biographique sera jointe la nomenclature des diverses productions du savant que nous venons de perdre. On lira, plus loin, avec émotion les paroles prononcées, à ses obsèques, au nom de la *Société*, par M. Théodore Reinach, vice-président, et la poésie hébraïque composée par notre collaborateur M. Joseph Halévy.

Il nous est doux de pouvoir dire à nos lecteurs que M. Isidore Loeb continuera encore, après sa mort, à maintenir, par ses travaux, la réputation de notre *Revue*. Le prochain numéro contiendra un nouveau chapitre, malheureusement le dernier, de ses études sur *La Littérature des Pauvres dans la Bible ;* il est intitulé : *Les poésies hébraïques insérées dans les parties de prose de la Bible.* Il nous laisse également des documents très intéressants sur les Juifs d'Arles, de Marseille et surtout de Carpentras, dont il avait commencé d'écrire l'histoire dans cette *Revue*. Enfin, depuis de longues années, il préparait deux grands travaux, qui, dans sa pensée, devaient être le couronnement de son œuvre : l'un sur la calomnie du meurtre rituel, l'autre sur *le Juif de l'histoire et le Juif de la légende*, dont il avait donné une courte esquisse dans sa conférence, qui porte ce nom, et un substantiel sommaire intitulé : *Réflexions sur les Juifs*. Il avait amassé, pour ces deux ouvrages, des matériaux considérables, en partie inédits. Nous tâcherons de les utiliser pour le profit de nos lecteurs.

En publiant ces mémoires et documents, ses amis ont conscience d'obéir à un des vœux les plus chers de notre éminent Président, d'élever a sa mémoire le monument le plus durable et de continuer la tâche à laquelle il s'était voué : la diffusion de la vérité sur le Judaïsme.

DISCOURS

PRONONCÉ SUR LA TOMBE DE M. LOEB

PAR M. THÉODORE REINACH

Messieurs,

Au nom de la Société des Etudes Juives, je viens dire un dernier adieu à notre cher président.

Pauvre Loeb! il n'aura guère joui de cette présidence qu'il avait fallu en quelque sorte imposer à sa modestie. Mais si, officiellement, il n'était notre chef que depuis quelques mois, en réalité il l'était depuis bien des années. Oui, depuis la fondation même de notre Société, Loeb n'a pas cessé d'en être la cheville ouvrière, l'âme, le bon génie.

La *Revue* surtout était sa chose. Dès la première heure, il en avait accepté la direction, il l'avait marquée de son empreinte. Son zèle, son activité, son caractère bon et conciliant n'eurent pas tardé à lui assurer le concours de tous les savants compétents et à faire de notre recueil (il est permis de le dire) le premier de ce genre qu'il y ait en Europe. Il ne se contentait pas de la besogne matérielle — si absorbante cependant — d'un rédacteur en chef: il était lui-même le collaborateur le plus actif et le plus brillant de sa *Revue*. Sur près de cinquante numéros que nous avons déjà publiés, il n'en est pour ainsi dire pas un seul où son nom ne soit représenté soit par un bulletin bibliographique, soit par quelque courte note, pleine de faits et d'idées, soit par un de ces grands mémoires, si remarquables par la sûreté de l'érudition, l'originalité des vues, la ferme élégance du style. Que de documents inédits, d'un intérêt primordial, il a ainsi exhumés et commentés dans ces douze années! que d'anciennes erreurs il a redressées! que de nouveaux jalons posés pour l'histoire, que de perspectives ouvertes à la pensée!

Cet immense travail d'analyse appelait un prochain travail de synthèse. Isidore Loeb était désigné pour doter la littérature historique française d'un ouvrage qui lui manque encore: une histoire définitive des Juifs depuis leur dispersion. Il en avait conçu le projet: le plan était tracé, le traité signé avec l'éditeur, quelques chapitres achevés; il se préoccupait déjà de l'illustration. C'est alors que Loeb fut arrêté par un scrupule où vous reconnaîtrez sa rare conscience de savant: l'histoire des Juifs du Moyen-Age lui paraissait si intimement liée à celle des nations chrétiennes et musulmanes parmi lesquelles ils ont vécu, qu'avant d'écrire celle-là,

il voulut encore approfondir celle-ci. Il renferma son manuscrit sous triple clef, et cet écolier de quarante-cinq ans se remit à apprendre l'histoire du Moyen-Age, non pas, vous le pensez bien, dans les manuels courants, mais dans les ouvrages spéciaux les plus détaillés, les plus autorisés. Puis, ce scrupule apaisé, il lui en survint un autre : Le judaïsme médiéval et moderne plonge par toutes ses origines dans le judaïsme biblique ; comment expliquer l'arbre sans avoir scruté toutes les racines ? Loeb savait sa Bible par cœur ; cela ne lui suffisait pas. Il voulut reprendre, la plume à la main, l'œuvre colossale de critique que l'exégèse protestante a depuis un demi-siècle accumulée sur la Bible, en vérifier les fondements, en compléter et en réviser les conclusions. C'est à ces préoccupations nouvelles de notre ami que nous devons ces articles récents, d'une science si pénétrante et si hardie, sur « la littérature des Pauvres » dans les *Psaumes* et les *Prophètes*. Qui peut dire quelle suite l'avenir réservait à ce brillant début ? Qui sait si Loeb n'était pas destiné à renouveler dans bien des parties l'histoire ancienne du judaïsme, comme il en a renouvelé l'histoire moderne ? Hélas ! La mort impitoyable ne lui a pas permis d'achever son œuvre. Jusque-là, jusqu'à hier, ni la fatigue ni la maladie ne l'avaient arrêté ; encore dans les angoisses de la crise suprême il songeait à notre Revue, à nous, à ses recherches, et comme l'empereur romain, il est mort debout et travaillant...

Messieurs, je ne vous ai fait entrevoir qu'un coin du vaste domaine que M. Loeb avait fait sien. D'autres vous ont parlé et vous parleront des services éminents qu'il a rendus à l'Alliance israélite, au Séminaire, à toutes les œuvres de charité et d'éducation juives. Il semble vraiment que chacune de ces tâches eût dû suffire à une vie entière, et que nous n'ayons pas perdu en lui un homme, mais toute une phalange. Le secret de cette inépuisable et féconde activité, c'est dans le caractère de notre ami qu'il le faut chercher. On a dit que les grandes pensées viennent du cœur : cela est vrai aussi de toutes les grandes œuvres, de tout ce qui fait les existences belles et bien remplies. Si Loeb a pu suffire à tant de devoirs, s'il s'est ainsi multiplié, dépensé, prodigué sans compter, c'est qu'il était soutenu par trois nobles et généreuses affections qu'il n'a jamais séparées dans sa pensée : l'amour du judaïsme, l'amour de la justice, l'amour de la vérité. L'œuvre littéraire, administrative, pédagogique, philanthropique, tout cela n'est que l'effet ; la cause, c'est la passion du bien, c'est l'esprit de sacrifice et de dévouement : voilà la source jaillissante d'où ont coulé tant de belles pages et tant de bonnes actions.

M. Loeb était si modeste que même devant sa tombe on éprouve quelque pudeur à dévoiler tous ses mérites. Il me semble le voir encore m'arrêtant d'un geste à la fois suppliant et familier, et me dire : « Ne parlons pas de cela, je vous en prie ! » N'en parlons donc plus, mes chers amis, mais pensons-y souvent, pensons-y

longtemps. Le meilleur éloge d'un tel homme ce sont les larmes de tous ceux qui l'ont connu; le plus bel hommage que nous puissions rendre à sa mémoire, c'est d'achever ce qu'il a commencé, c'est de ne laisser péricliter aucune des œuvres auxquelles son nom restera indissolublement attaché.

Mon cher Loeb, au nom de tous vos collaborateurs, au nom de tous vos amis, une dernière fois merci et adieu!

קינה

על מות החכם פאר ישורון כהר׳ ישראל איזידור לואיב נ״ע

בֹּאוּ נָא חַכְמֵי הַדָּשִׁים, נְבוֹנֵי-לָחַשׁ, מַה־יִּתֵּן וּמַה־יּוֹסִיף לָנוּ הַמּוֹן אֶלֶף
יְבָעֵמֶק הַדַּעְתְּכֶם פִּתְרוּ לִי הַחִידָה: מַחֲנַיִת הַמַּצִּיק בְּרֶשֶׁדָה יִפְתֶּר?
אֵת אֲשֶׁר לְהַצִּיל נַפְשׁוֹ נָבִיז כֶּלֶף אוֹ אֲשֶׁר לְהַצִּיל נַפְשׁוֹ נָבִיז כֶּלֶף
אֵת לָעָרִי חִנָּם צֶר יִפְרֹשׂ נִצּוּדָה; עַל אֶחָיו, וּבַקָּהָל לְהֶם יִתְנַכֵּר?
אֵת מְסָבִיב יִבְזוּ עַמֵּנוּ פִּיוֹת־פָּחַשׁ, אוֹ אֲשֶׁר יִקְרָא לְמִשַּׂאִים חַסְרֵי־אֶלֶף:
מַדּוּעַ אָבַד יִשְׂרָאֵל, גִּפּוֹר יְהוּדָה? בִּלְתְּכֶם, נְבוֹנַי, אֵין־לִי עָם וּשְׁאֵר!

מַדּוּעַ אָבַד גְּדֹל הַכֹּל וְהַנֹּחַ, לֹא־כֵן אַתָּה יִשְׂרָאֵל, גַּם בְּמָרוֹמֵי קָרֶת,
שֹׂר הַתְּבוּנָה וְרַב הָעֲלִילִיָּה? וְגַם בְּמִעְרַת פָּרִיצִים חוֹרְקֵי־שֵׁן,
וְאַלּוּן זֶה הַכֹּל מוּלוֹ הָלַךְ שָׁחֹחַ, שֵׁם נַעֲמָךְ פַּצִּיץ נִשְׂאַת לְתִפְאָרֶת,
מַדּוּעַ נִגְדַּע חִישׁ וְאֶרֶץ נְשִׁיָּה, וְאֶת־רִיבוֹ רַבְּתָ בְּאִמְרֵי עֹז וָהֵן;
בְּעוֹד דַּלִּים בְּצִלּוֹ נִצְּאוּ מְנוֹחַ, וְכַאֲכֹל סְלוֹנִים לְשׁוֹן אֵשׁ בּוֹעֶרֶת,
בְּעוֹד כִּפָּתוֹ דְּשֶׁנָה וּפוֹרִיָּה? כֵּן אִבַּדְתָּ הַדָּבָה בְּשֶׁכֶל בּוֹחֵן.

הַבְּשֹׂרָת צָרָה פְּזֹאת תְּשַׁכֵּל בְּנֵהּ, נָהִי, חֶבְרַת יִשְׂרָאֵל, עַל מוֹת סוֹפְרֵכִי
יְשֻׁרוּן עַם אוּמְלָל מְשֻׁנֶּה עוֹלָמִים! כָּל־מַשָּׂאֵךְ עַל שִׁכְמוֹ הֶחָזָק סָבָל;
מִי יִקְפֹּץ פִּי רָחֲבִים, וְיִחַם מִלְּחַמְתֶּךָ? לִקְרַאת נוֹדְדִים הֵבִיא מַתְּנוֹת יָדֵכִי;
מִי כָּנוּהוּ יִדְרֹשׁ זִכְרוֹנוֹת סְתוּמִים? לְבָתֵּי־סֵפֶר וּמְלָאכָה חֵקִים גָּבָל;
מִי יִפְאַר בְּאוֹר צַח תְּקוּנוֹת עַמֶּיךָ, וְכֵן אַדְמַת־קֹדֶשׁ, לְמִיד עָנִי וָבָכִי,
יָשִׁיב חֶרְפַּת פִּזְבִּיחֵם אֶל־חִיק לְאֻמִּים? אָמַר: הֲוֵה מְאֻשָּׁר, אַךְ עֲבֹד וּפְעֹל

אַדָּה, עָלֶיךָ יִשְׂרָאֵל מַזְּרוֹת מָעַל, אֶל פְּלֵעֲקוֹם אֶפְנֶה, קַדְמָה וּמַעֲרָבָה,
אַהֲבֵי אוֹרֵבִינוּ, פֹּלְנוּ חִצָּם; לְצוּת דָּרוֹם, לְאֹלֶת חֲנֵס הַצְּפוֹן,
בַּסֹּתֶר יָרוּ בָךְ זִיק מָוֶת וָרָעַל, הֹשֶׁךְ כִּסָּה אֶרֶץ, וְכָל־שִׂמְחָה עָרְבָה,
אֵת מָגִנָּךְ לִשְׁמֹר אִתָּנוּ עָצַם, מִכֹּן עֲזֹנוּ מָט, הָמוֹנוּ לֹא יִזְרוֹם,
נַחֲנוּ נוֹשַׁעְנוּ, וְאַתָּה סַפְתָּ בְּמֶעָל; וְכָל־שַׁעַן מִפַּחַד עֲתִידוֹת נִדְאָבָה!
מִרְיוֹתֵן וְלִבֵּנוּ תַּחְתֶּיךָ נִכְאָב! אַדָּה, הֵילֵל שַׁחֲרֵנוּ נָפַל מִמָּרוֹם!

LE FOLK-LORE JUIF

DANS LA CHRONIQUE DU SCHÉBET IEHUDA D'IBN VERGA

De toutes les chroniques hébraïques consacrées à l'histoire des Juifs au moyen âge, la plus originale et la plus vivante est celle qui porte le nom de *Schébet Iehuda* (Verge de Juda) et dont la première rédaction, datant du milieu du xve siècle, a pour auteur un rabbin espagnol du nom de Juda ibn Verga [1]. Dans sa forme actuelle, l'ouvrage a été rédigé et augmenté par Salomon ibn Verga, avec des additions de son fils Josef. Il s'est fait un peu au hasard, et présente plusieurs fins provisoires, qui se font remarquer par l'entassement de récits sans suite et sans numéros, et, de plus, dans l'exposé des faits, il ne suit pas l'ordre chronologique.

Malgré la confiance, quelquefois exagérée, que l'illustre et regretté H. Graetz mettait dans les récits que les chroniqueurs juifs du moyen âge, comme tous les chroniqueurs de cette époque, recueillaient et transcrivaient sans aucune critique, il a cependant remarqué lui-même que notre recueil contient un certain nombre de récits qui ne méritent pas une confiance absolue [2]. Nous irons beaucoup plus loin et, pour les raisons que nous avons exposées ailleurs [3] ou que nous allons exposer ici, nous croyons que les morceaux signalés par Graetz et un grand nombre d'autres mor-

[1] Voir l'introduction de l'ouvrage. — Toutes nos citations du *Schébet Iehuda* seront faites d'après l'édition hébraïque de Wiener, qui a publié également une traduction allemande de l'ouvrage. — Sur le caractère de cet ouvrage et ses rapports avec d'autres chroniques juives, voir notre *Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs* (Paris, 1888), p. 70 à 76, et p. 99 à 103.

[2] Graetz, *Gesch. d. Juden*, tome VIII, 3e édition, p. 128, et quatrième note de la fin du volume, n° I (principalement p. 419). Les doutes de Graetz portent sur le n° 8, sur le récit p. 115-122 (le roi Alfonse et Thomas), et sur le n° 41 (pape Marco Florentin).

[3] Voir notre *Josef Haccohen, etc.*, p. 71.

ceaux encore n'ont aucun fondement historique et sont de la légende pure. Les récits véritablement historiques ne forment, en réalité, qu'une faible partie de notre ouvrage [1].

Les arguments que Graetz fait valoir contre le n° 8 et contre le récit des pages 115-122 valent également contre le n° 7. Comme le n° 8 et les p. 115-122, les faits racontés au n° 7 sont censés se passer sous un roi Alfonse ; le savant Thomas du n° 7 joue également un rôle prépondérant aux p. 115-122, et, enfin, dans ce numéro, comme au n° 8 et aux p. 115-122, on adresse aux Juifs le reproche de faire trop de luxe et celui de s'enrichir par le prêt à intérêts. Outre qu'il faut noter cette ressemblance entre les trois morceaux, il est important de remarquer que ces deux reproches [2] n'ont probablement pas été adressés aux Juifs de Castille avant les douloureux événements de 1391, et que, par suite, ils n'ont pas été exprimés par ou sous un roi Alfonse de Castille, comme l'indiquent nos trois textes, puisque depuis Alfonse XI (1312-1350) jusqu'à l'époque de l'expulsion des Juifs de Castille (1492), il n'y a plus eu de roi Alfonse en Castille (cf. le début du n° 10 et n° 29, p. 48). Le même roi Alfonse du n° 7 ordonne que les Juifs portent la rouelle rouge (p. 12), et cependant la rouelle rouge paraît n'avoir été introduite en Espagne qu'après 1391 [3].

Notre livre contient un grand nombre d'autres morceaux dont le caractère historique est des plus douteux. Le dialogue de don Pèdre l'Ancien avec Nicolas de Valence (p. 53, suite du n° 32) porte tous les caractères de la légende ; ce Pèdre l'Ancien était si peu connu, qu'à la page 74, n° 40, on met sous son règne la controverse de Moïse Nahmani avec Pablo [4], tandis que cette controverse eut lieu à Barcelone en 1263, sous le roi Jayme d'Aragon, et qu'il n'y avait pas, à cette époque, de roi Pèdre en Castille. Deux autres controverses sont mises, par notre livre, sous Alfonse de Portugal (p. 61 et p. 108) ; la première pourrait, à la

[1] Ce sont principalement les n°s 4, 5, 6 (copiés sur une chronique des rois d'Espagne), 10, 11, 18 à 28 (c'est le groupe historique le plus compacte du livre), 30, 35 ?, 37, 40, 43, 47 à 49, puis les articles consacrés à l'expulsion finale d'Espagne et du Portugal, et enfin les extraits de Semtob Sonsola, p. 112 à 115. Sur les articles consacrés au prétendu meurtre rituel, voir plus loin. Sur les n°s 18 à 28, voir notre étude *Les expulsions des Juifs de France au* XIVe *siècle*, dans la *Jubelschrift* consacrée à H. Graetz, Breslau, 1887.

[2] Ou au moins le premier, pour lequel Graetz a déjà fait cette observation.

[3] En 1412, pendant la minorité de Juan II ; Graetz, VIII, 3e éd., p. 109 ; cf. le n° 49 du *Schebet Iehuda*. Alfonse X le Sage (1252-84) avait déjà parlé de la nécessité d'imposer un signe extérieur aux Juifs, mais sans marquer la couleur ; Graetz, VII, 2e édit., p. 129. Cf. Ulysse Robert, dans *Revue*, VI, p. 92-94.

[4] Paulus Christiani.

rigueur, se placer dans le Portugal, sans qu'on puisse dire sous quel Alfonse de Portugal elle aurait eu lieu, mais il est bien évident qu'elle ne contient absolument rien d'historique, et de plus, un mot qu'elle attribue à Alfonse de Portugal (הדתות לא יתקיימו כי אם בדמיון, p. 64) est attribué, p. 16, au roi Alfonse d'Espagne (de Castille) de notre n° 7. Dans le second passage (p. 108), le roi reproche aux Juifs leur luxe, exactement comme le fait le roi Alfonse d'Espagne (Castille) au n° 7, et, en outre, la mention de Tolède (p. 109, ligne 3) semble prouver que l'entretien a lieu en Castille, et non dans le Portugal[1]. Nous reviendrons plus loin, dans le chapitre consacré à la calomnie du meurtre rituel, sur le roi Manoel de Portugal, qu'on s'étonne de voir placé en tête du n° 12. Nous avons déjà fait remarquer ailleurs[2] que le n° 40, consacré à la controverse qui eut lieu à Tortose en 1413-14, sous la présidence de l'antipape Benoît XIII (Pedro de Luna), malgré ses allures de procès-verbal, contient cependant, à côté des renseignements véridiques qui forment la plus grande partie de ce numéro, quelques éléments d'un caractère douteux, et l'on trouvera plus loin, dans les citations que nous empruntons à ce morceau, d'autres passages que nous n'avions pas signalés et qui sont moins de l'histoire que de la légende. Graetz s'est donné du mal, et nous aussi, pour identifier le pape Marco Florentin du n° 41. Graetz veut y voir le pape Martin V[3], nous avons cru y trouver un doublet, très peu ressemblant, de l'antipape Benoît XIII[4]. On comprendra ces divergences par ce seul fait qu'au début du morceau, le pape Marco Florentin semble être un pape italien qui vit à Rome dans les États pontificaux, tandis que, dans le corps du morceau, le pape s'entretient, avec des députés des Juifs espagnols, sur des questions relatives, en grande partie, à la situation des Juifs espagnols (p. 79 et suiv.[5]), et qu'à la fin (p. 83) on voit apparaître la reine de Castille, non point comme la souveraine d'un pays éloigné, mais, à ce qu'il nous semble, comme la voisine du pape[6]. Ce même pape, du reste, parle comme un

[1] Du reste, le *Schalschélet haccabbala*, édition de Venise, 1587, f° 112 *a*, porte, pour ce fait, Alfonse d'Espagne, et non Alfonse de Portugal. L'auteur a dû trouver cette leçon dans un manuscrit.

[2] Notre article sur la 3e édition du vol. VIII de l'Histoire des Juifs, de Graetz, dans *Revue des Études juives*, XXI, p. 149-153.

[3] Graetz, tome VIII, 2e édit., p. 129.

[4] Notre *Josef Haccohen, etc.*, p. 74.

[5] Ils s'enrichissent par le prêt à intérêts ; restitution des intérêts perçus.

[6] Nous convenons, cependant, qu'à la rigueur les Juifs espagnols qui paraissent devant le pape peuvent être considérés comme des députés juifs venus d'Espagne à Rome. Ce n'est pas l'impression que nous fait le morceau, mais nous ne pouvons pas donner une démonstration rigoureuse de notre opinion. Nous pouvons seulement faire

ignorant d'un certain seigneur de Médie, nommé Haman, qui voulut une fois exterminer les Juifs et finit par être pendu (p. 79). Ce sont des traits suffisants pour considérer tout le morceau comme de pure imagination. Ajoutons, enfin, que souvent on sent, dans nos pièces, l'arrangement et le parti-pris littéraire. L'histoire du moine ennemi des Juifs, qui se perd en tenant des propos libres à la reine (n° 44, p. 87), est évidemment imitée du livre d'Esther; nous signalerons plus loin des emprunts du même genre faits au même livre, il s'en trouve jusque dans le récit, parfaitement historique, de la chute de Gonzalo Martinez (n° 10). Nous réservons quelques autres observations du genre de celles qu'on vient de lire pour le chapitre que nous consacrons plus loin aux accusations de meurtre rituel.

Les observations qui précèdent nous permettent de dire dès à présent qu'en général, les controverses religieuses ou théologiques de notre livre, à part celle du n° 40 (colloque de Tortose), sont fictives. Les personnages juifs qui y sont désignés sont probablement tous historiques, on les a fait intervenir parce qu'ils étaient connus et sans se préoccuper autrement de la vraisemblance, ni surtout de la chronologie. C'est ce qui fait que l'identification de ces personnages, comme l'a essayée Graetz et comme nous l'avons essayée aussi en partie [1], est si difficile et peut souvent paraître une recherche vaine. Les chrétiens tels que l'illustre Thomas et le non moins illustre Versorès, qui interviennent dans nos récits, nous paraissent être des personnages fictifs. On verra aussi, par la suite de cette étude, que notre livre contient encore une foule d'autres matériaux qui appartiennent à la littérature des contes populaires et non à celle de l'histoire. Et justement, ce qui fait le grand intérêt du *Schébet Iehuda*, c'est qu'il nous donne, outre de précieux renseignements historiques, une collection non moins précieuse de contes populaires et de documents apocryphes. Les documents sont tous, à ce que nous croyons, d'origine chrétienne [2]; les contes, au contraire, sont le plus souvent d'origine juive. Notre ouvrage est donc, en grande partie,

remarquer que le pape est extraordinairement bien au courant des affaires d'Espagne, et que lui et la reine prennent, au sujet des Juifs d'Espagne, des mesures qui ne seraient pas de leur ressort ou ne les regarderaient pas (réddition des intérêts décidée par le pape, renversement d'une synagogue décidée par la reine), si le rédacteur du morceau ne pensait pas à l'époque de la régence de la reine Catalina, qui est aussi l'époque de Benoît XIII.

[1] Graetz, VIII, note 4, et notre *Josef Haccohen*.

[2] Les deux lettres de Titus, la correspondance du roi avec Versorès, le discours tenu aux Romains par un Juif de Jérusalem (n° 12). L'hébreu de ce discours, peut-être traduit du latin par un chrétien (voir p. 35, lignes 6-9), est des plus curieux.

un recueil du *folk-lore* des Juifs d'Espagne. Dans les pages qui vont suivre, nous avons réuni et commenté, quand il était nécessaire, la plupart des idées et contes populaires qu'il contient. Sans parler de l'intérêt que cette étude présente par elle-même, surtout à une époque où les travaux sur le *folk-lore* ont pris une si grande extension, nous croyons qu'il est bon de restituer leur caractère de légendes à des récits qu'on prenait à tort pour de l'histoire. On touchera du doigt, plus loin, l'utilité de pareilles recherches.

Les Rois et leur Cour, les Papes.

Parmi les personnages que notre chronique met le plus souvent en scène, le roi tient le premier rôle. C'est, bien entendu, un roi de convention et de théâtre, une sorte de compère chargé de mener l'action et de l'égayer. Le roi est, en général, éclairé et même légèrement sceptique ; il se montre bienveillant pour les Juifs, les protège contre le fanatisme et la jalousie du peuple, et parle de la bêtise ou de l'ignorance de ses sujets avec une liberté étonnante (voir, par exemple, n° 7, p. 7 et 12) ; il vante la sagesse des Juifs (par exemple n° 8, p. 25, et suite du n° 32, p. 54), les excuse de rester attachés à leur foi (n° 7, p. 16), malmène leurs adversaires (n° 13, suite du n° 32). Pour lui, tout ce qu'on dit contre les Juifs est mensonge, calomnie, inspiré par le préjugé, la sottise, la haine et l'envie (n°s 13, 44, 63). Dans les histoires de meurtre rituel rapportées par notre chronique, le roi prend invariablement le parti des Juifs et confond leurs accusateurs. Cela va si loin, que souvent il a peur de devenir suspect à ses sujets (n° 7, p. 7), et effectivement les chrétiens ne se gênent pas pour dire que si les rois protègent les Juifs, c'est qu'ils tirent d'eux d'importants revenus (n° 8, p. 28).

« En général, les rois d'Espagne et de France, les seigneurs, les gens cultivés et qui occupent un rang dans la société, aimaient les Juifs ; le peuple seul, par jalousie, était contre nous » (n° 24). — « En Castille, les Juifs étaient aimés des rois, des seigneurs, de tous les hommes instruits et cultivés, qui les estimaient fort ; les persécutions ne sont venues que d'une partie des gens du peuple, qui croyaient que nous faisions monter le prix des denrées (en les accaparant) et se plaignaient de la concurrence que nous leur aurions faite dans l'exercice des métiers manuels (ou dans leurs affaires) ; puis aussi des prêtres, qui, dans l'intention de relever aux yeux du peuple la religion chrétienne, prêchaient tous les jours

contre nous » (nº 44). — « Je n'ai jamais vu un homme intelligent, dit le chrétien Thomas, qui haïsse les Juifs ; le gros du peuple seul a de la haine pour eux, et cela, par envie et jalousie (nº 7, p. 11) ». Même les anciens rois de Perse, les Persans, les princes arabes qui envahissent l'Asie, sont bienveillants pour les Juifs (nº 3). L'empereur romain qui assiège Jésusalem et fait mourir des milliers de Juifs, lève les mains au ciel et demande pardon à Dieu (nº 1, p. 2). Si le roi Alfonse fait des reproches aux Juifs, il leur dit lui-même que c'est uniquement pour les sauver des mains de leurs ennemis (nº 8, p. 26). Un autre roi d'Espagne fait publier, au commencement de son règne, que tout ce qu'on dit contre les Juifs est pure calomnie (nº 13, p. 37). Le père du roi Henri chasse du palais un homme qui lui conseille d'expulser les Juifs (p. 123). Il est, du reste, admis qu'aucun roi ni pape ne réussit à exterminer les Juifs, parce que Dieu veut bien les humilier, non les détruire (nºs 3, 4, nº 41, p. 78). Ce problème théologique de la conservation des Juifs dans leur humiliation est un de ceux qui préoccupaient le plus les esprits. Le nº 7 tout entier y est consacré (voir aussi nº 41, p. 79 et p. 81). Le savant Thomas dit qu'en prêchant aux chrétiens, il leur donne en exemple le malheur et l'humiliation des Juifs (nº 7, p. 23).

Les papes également ont la plus grande sympathie pour les Juifs et les protègent contre leurs ennemis. Ce n'est que sur les instances réitérées de sa sœur, et non sans une longue résistance, qu'un des papes consent à expulser les Juifs (nº 14). Même l'antipape Benoît XIII, qui a été cependant un grand ennemi des Juifs, et qui, dans le colloque de Tortose, présidé par lui en 1413-14, les met aux prises avec le Juif apostat Geronimo de Santa-Fé, semble quelquefois, au cours de la discussion, pencher du côté des Juifs, et fait voir une indépendance d'esprit qu'on n'aurait pas attendue chez lui (nº 40). Le pape Marco Florentin (nº 41) est décidément pour les Juifs contre leurs adversaires. Enfin, un pape romain va beaucoup plus loin : il parle des Juifs en aimable sceptique, qui n'a pas le moindre préjugé religieux (p. 124-6).

Les savants chrétiens qu'on voit à la cour ou que les rois consultent, se font presque toujours les avocats et défenseurs des Juifs. C'est le rôle que remplit l'illustre Thomas du nº 7 et des p. 115-123, et l'incomparable Versorès du nº 64 [1]. Nous avons déjà dit plus haut que Thomas et Versorès sont, à notre avis, des personnages imaginaires. Tous deux, pour qu'ils puissent donner au roi des renseignements circonstanciés sur les Juifs, sont initiés à

[1] De même le Roberto du nº 9.

l'étude de la Bible et aux usages juifs, et le premier, en plus, connaît à fond le Talmud (p. 7). Le seul chrétien instruit qui soit malveillant pour les Juifs est Nicolas de Valence (p. 53 et suiv.).

En revanche, les femmes sont généralement mauvaises. La sœur du pape veut faire expulser les Juifs (n° 14) ; de même la reine de France ou plutôt d'Angleterre (n° 20) [1]. Des reines de Castille se montrent également malveillantes (n° 41, p. 83, et n° 44).

Les Juifs baptisés aussi sont les ennemis des Juifs, par excès de zèle ou haine véritable, comme Geronimo de Santa-Fé et d'autres, et les chrétiens eux-mêmes, nous le verrons plus loin, ne manquent pas de marquer leur mépris à ces transfuges. Martin de Lucène, cependant, est un Juif baptisé qui est resté l'ami de ses anciens coreligionnaires (n° 44).

Les כומרים (moines) sont toujours hostiles aux Juifs (ainsi, par exemple, n^es 14, 41, et surtout n° 44).

Ce qui est amusant, c'est la familiarité qui règne à la cour des rois et des papes. Nulle étiquette, nulle morgue, ni grands airs, ni pose d'aucune espèce. On entre chez le roi comme dans un moulin, sa conversation est d'une bonhomie charmante, il s'emporte et s'apaise comme un roi d'opérette, il a le mot pour rire et la plaisanterie facile. Le pape est taillé sur le même patron ; tous ces personnages sont de braves bourgeois [2].

Les Miracles.

Dans un recueil du genre de notre chronique, les miracles doivent occuper une grande place.

Les miracles racontés dans le *Schébet Iehuda* n'ont pas, en général, beaucoup d'originalité. On y voit ordinairement comment sont punis les rois, les peuples et les individus, pour avoir fait du mal aux Juifs. Les rois qui persécutent les Juifs sont vaincus à la guerre (n° 3 et n° 41, p. 78), les ennemis des Juifs meurent de mort subite et étrange (n° 4 et p. 126) ; l'un d'eux est condamné à avoir la tête tranchée pour un méfait insignifiant et expie par là, indirectement, un crime qu'il a commis sur deux Juifs (p. 124). Une année de sécheresse et de disette est la suite d'une

[1] Voir notre *Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs*, p. 72.

[2] C'est ainsi que l'éditeur d'un Annuaire israélite publié à Paris, racontant à sa manière, dans une des dernières années de cet Annuaire, une démarche faite par un Juif espagnol auprès du roi, imagine naïvement que les choses se passent comme dans une maison bourgeoise de Paris. Le visiteur tire le cordon de la sonnette et la bonne vient ouvrir. Le trait n'est-il pas délicieux ?

persécution contre les néo-chrétiens de Lisbonne (n° 60, p. 93) ; un roi qui se dispose à exécuter une sentence de mort contre un Juif innocent, tombe à la renverse et perd connaissance (n° 17, p. 42) ; le pape qui a poussé le roi de France à persécuter les Juifs meurt subitement dans l'année (p. 114, année 1216) ; comme Assuérus dans le livre d'Esther, un roi d'Espagne passe une nuit dans l'insomnie, tout exprès pour qu'il puisse déjouer un complot tramé contre les Juifs (n° 14) ; un autre a un songe qui aboutit finalement à un résultat analogue (p. 115-119) ; des cas semblables ont déjà été cités plus haut, dans notre introduction. Enfin, des cabbalistes font des miracles pour confondre les calomnies produites contre les Juifs. L'un d'eux, comme on le verra plus loin, accomplit le miracle du mort qui parle (n° 61). Le rabbin Juda ibn Verga, de Séville, celui-là même qui a réuni les premiers matériaux de notre chronique, est un grand thaumaturge. Il sauve, par puissance magique, les Juifs de Jerez de la Frontera, accusés d'avoir déterré, dans le cimetière chrétien, le corps d'un Juif baptisé et de l'avoir enterré dans le cimetière juif. En réalité, c'étaient des moines qui avaient fait le coup, pour nuire aux Juifs. Juda vint à Jerez et annonça qu'il découvrirait les coupables. Il fit apporter une feuille de papier, pria le gouverneur de la ville de la plier en quatre et de la mettre un instant sur sa poitrine, à droite. Quand la feuille fut ensuite déployée, le gouverneur fut frappé d'un spectacle étrange. Dans chacun des quatre angles du papier, il vit représentée une des scènes de l'acte accompli par les moines : ici, trois moines qui déterraient le corps; là, trois autres qui le transportaient ; dans le troisième coin , trois moines qui faisaient le guet, et dans le quatrième, trois moines qui enterraient le mort dans le cimetière juif. De plus, près de la tête de chacun des personnages se trouvait son nom. Deux des moines furent punis de mort et leur ordre fut banni pour toujours de la ville (n° 38).

Au n° 35, il est question d'un savant cabbaliste de France, et au n° 7, p. 17, le savant Thomas dit qu'il a étudié chez trois cabbalistes juifs d'Allemagne. Il est probable que les récits où les cabbalistes jouissent d'une considération spéciale ou accomplissent des miracles sont d'une époque relativement récente.

Questions religieuses, Controverses.

Le roi Alfonse dit : Aucun de mes prédécesseurs n'a jamais réussi à convertir les Juifs de force, car ils sont juifs dans l'âme.

Le proverbe a raison : Trois eaux sont de l'eau perdue, l'eau qui sert au baptême d'un Juif, l'eau qu'on verse à la mer et l'eau qu'on verse dans le vin (n° 7, p. 17).

Dans une conversation du roi Pèdre l'Ancien avec le savant Nicolas de Valence (suite du n° 32, p. 53), le roi dit : Il n'est jamais bon de forcer les consciences. Si tu veux convertir les Juifs au christianisme, il ne faut pas recourir à la violence, mais à la persuasion. — Impossible, dit Nicolas, car ils sont entêtés et n'écoutent rien ; c'est de la folie ! — Alors, dit le roi, s'il n'y a rien à faire ni par force ni par raisonnement, ne perdons pas notre temps avec eux, occupons-nous de notre salut et non du leur (p. 54-55, 57).

La religion imposée de force ne peut jamais avoir de bons effets (n° 3).

Il est reconnu que les Juifs d'Espagne qu'on a convertis de force (*anusim*) ont recours à toutes les ruses imaginables pour observer les pratiques religieuses du judaïsme, malgré la surveillance étroite dont ils sont l'objet. Un inquisiteur malin découvre qu'à Séville, le samedi, en plein hiver, il y a des cheminées qui ne fument pas ; ce sont, dit-il, celles des *anusim*. On avait vu des Juifs baptisés qui, sous prétexte qu'ils avaient mauvais estomac, mangeaient des pains azymes toute l'année, uniquement pour pouvoir en manger impunément pendant la Pâque. Et ainsi de suite. A quoi peuvent donc servir les conversions forcées ? Elles ont pour unique résultat que le Juif baptisé s'appellera Pedro ou Pablo, tout en observant le judaïsme comme Akiba et Tarfon. Tout ce que le christianisme y gagne, c'est que le Juif baptisé s'élève immédiatement au-dessus du vrai chrétien (se montre orgueilleux envers lui, ou, peut-être, s'élève au-dessus de lui dans la hiérarchie sociale) et ne paie plus les impôts spéciaux des Juifs. Etre Juif est une maladie incurable (n° 64, p. 96-97).

Le roi Sisebut veut convertir de force les Juifs au christianisme. Le pape, dit-il, et les évêques m'ont assuré que qui n'est pas chrétien n'ira pas en paradis. — Eh bien ! répliquent les Juifs, nous nous passerons d'y aller. — Je vous y forcerai, dit le roi (n° 9 ; comparez n° 4).

En fait de religion, les Juifs sont l'obstination même. Un roi leur avait défendu d'avoir dans leurs maisons l'image du soleil. Que firent-ils ? Ils dessinèrent cette image sur de doubles portes, moitié sur une porte, moitié sur l'autre. Quand la porte était fermée, on avait l'image entière du soleil ; quand on ouvrait la porte pour entrer, on ne voyait plus que la moitié de l'image.

et le coupable échappait ainsi à la police du roi (n° 41, p. 81).

Le roi Alfonse dit : Les vérités de notre religion ne sont pas contraires à la raison, mais elles ne sont pas non plus proches de la raison (n° 7, p. 18).

Un Juif raisonne de religion devant le roi Alfonse de Portugal. — Ce que tu dis est très sensé, conclut le roi, mais ne s'impose pas. Gardons chacun notre religion, nous, la vraie ; vous, celle qui vous paraît vraie. Si nous pouvions vous démontrer la vérité de la nôtre, il est clair que vous viendriez à nous. La religion ne peut se maintenir que par un acte de foi (suite du n° 32, p. 64 ; comme nous l'avons déjà dit plus haut, le même mot se trouve au n° 7, p. 16).

Le même roi Alfonse de Portugal repousse un témoignage porté contre les Juifs par un Juif baptisé. Celui qui trahit sa foi, dit-il, peut aussi trahir la vérité (p. 53; cf. p. 54).

Fra Pedro est un Juif baptisé qui veut forcer les Juifs à se faire baptiser, il les calomnie, les insulte. — Es-tu bien sûr, lui disent les Juifs, d'aller en paradis ? — Oui. — Alors nous voulons absolument aller en enfer (n° 41, p. 82).

Le pape aussi rudoie ce Juif baptisé (p. 77, 82) ou réfute ses arguments (p. 81). Dans le colloque de Tortose également (n° 40), Benoît XIII n'est pas toujours très aimable, il s'en faut, envers le Juif baptisé Geronimo de Santa-Fé (voir p. 71, ligne 12 ; p. 72, lignes 21 et 33). Il permet quelquefois aux Juifs de le rabrouer vertement, et quoique ce pape ait été un des grands ennemis des Juifs, notre relation le représente quelquefois comme très bienveillant pour eux (voir, par exemple, p. 76, et la fin, p. 78). Nous avons, du reste, déjà rappelé plus haut que cette relation contient des passages dont l'authenticité est suspecte.

Dans une des séances du colloque de Tortose (n° 40, p. 76), les adversaires des Juifs insistent beaucoup sur une invraisemblance que présentent les traditions juives et ne veulent pas accepter les explications qui leur sont fournies à ce sujet par les Juifs. Eh bien ! soit, s'écrie un rabbin, cela ne s'explique pas ; mais vous avez des tas d'invraisemblances dans votre religion ; permettez-nous d'en avoir au moins une (n° 41, p. 76).

[1] L'origine de ce midrasch se trouve au Midrasch rabba sur les Lamentations, sur le verset צדיק הוא ה׳ du chap. I, verset 18, des Lamentations ; cf. le commentaire מיתנת כהונה ; voir aussi, au même Midrasch, l'introduction, n° 53, où l'on se réfère à Isaïe, ch. LVII, verset 8. ואחר הדלת והמזוזה שמת זכרונך. Voir aussi la 8e *kinna* du matin du 9 *ab*, rite allemand, édition Heidenheim. Cette élégie commence par les mots ארכה אלי קיני מאלי, elle est attribuée à Elazar ha-Kalir, et on croit qu'elle s'applique au roi Josias, parce qu'elle suit en partie le texte de Lament., IV, que le Midrasch rabba applique à ce roi ; voir dans la *kinna* le passage commençant par la lettre *da et*.

Le savant Thomas dit au roi : Dieu a donné aux Juifs leur religion au milieu du feu (le feu du Sinaï, lors de la proclamation du Décalogue), ils n'y renonceront que par le feu (le bûcher). — Oui, répond le roi, les Juifs conviennent aussi qu'ils renonceront à leur religion par le feu, mais ils l'expliquent autrement. Dieu, disent-ils, nous a donné notre loi devant 600,000 hommes, au milieu de manifestations miraculeuses, et en nous montrant lui-même sa gloire au milieu du feu ; nous ne pouvons échanger cette religion contre une autre qu'à la suite de manifestations tout aussi éclatantes et accompagnées du même feu (n° 7, p. 18 ; voir n° 40, p. 72, où le même argument est produit).

Une députation venue d'Espagne à Rome prie le pape, au nom du roi de Castille, de mettre les Juifs dans l'alternative de se faire baptiser ou de quitter ses États, afin que les rois des différents pays européens suivent cet exemple. — De quoi se mêlent les rois, s'écrie le pape ? On dirait vraiment qu'ils se prennent pour les protecteurs du bon Dieu ; le bon Dieu saura bien se tirer d'affaire avec les Juifs comme il l'a fait avant qu'il y eût des rois. Veut-on se débarrasser des Juifs parce qu'il y a des Juifs mauvais ? Tant mieux s'il y en a ; ce qui m'afflige, c'est qu'il y en ait de bons ; s'ils étaient tous mauvais, il y a longtemps qu'il n'y aurait plus de Juifs du tout, Dieu les aurait exterminés. — Le roi de Castille, répond un archevêque, ne se soucie pas mal de ce qu'il y a des Juifs pécheurs, mais les Juifs font pécher les chrétiens, c'est là ce qui l'inquiète. — Oh ! les chrétiens qui veulent se laisser corrompre trouvent assez de mauvais exemples chez nous, ils n'ont pas besoin d'aller les chercher chez les Juifs. — Et finalement le pape, voyant que l'on accuse à tort les Juifs, se dit en lui-même : Qui sait s'il est vrai qu'ils aient tué Jésus ? c'est peut-être aussi une calomnie (p. 124-6).

Un moine prêche dans l'église en présence du roi de Castille : Loin de persécuter les Juifs, dit-il, pour avoir refusé le bien qui leur était offert (la religion chrétienne), nous devons les remercier de l'avoir laissé pour nous. S'ils l'avaient accepté, c'est eux qui seraient nos maîtres, tandis que nous sommes les leurs (n° 13). Il faut ajouter que le moine aurait plutôt voulu exciter le peuple contre les Juifs, s'il n'avait pas craint la colère du roi.

Le roi Alfonse interroge un jour trois artisans juifs, simples hommes du peuple, et leur demande ce que c'est que Dieu. — C'est un roi très élevé, dit l'un d'eux, et ses pieds reposent à terre. — Le pauvre homme ! dit un Juif instruit qui est présent, il prend à la lettre une image de la Bible. — Il n'y a qu'heur et malheur, répond l'autre Juif, même pour les dieux ; aux chrétiens il est

permis de représenter leur Dieu sous forme corporelle. Du reste, que puis-je dire de notre Dieu (que je n'ai jamais vu)? Il fallait m'interroger sur le vôtre, dont j'ai vu l'image : ses yeux vifs montrent son intelligence, toute sa physionomie respire la sagesse, sa barbe séparée en deux indique la réflexion et la finesse. — Il blasphème ! dit un assistant. — Il dit la vérité, répond le roi ; du reste, Jésus descend des Juifs par sa mère, de là son esprit de finesse (p. 120-21 ; comparer, sur Jésus, nº 7, p. 14-15).

Le roi Alfonse ne craint pas d'exprimer des doutes, tout de suite réfutés par lui, il est vrai, sur la généalogie de Jésus. Saint Mathieu dit que Jésus est de la race royale de David par son père Joseph, saint Luc n'admet pas que Joseph soit de race royale, et de plus, les chrétiens croient que Joseph n'est pas le père de Jésus, puisque Jésus est né de l'Esprit-Saint (nº 7, p. 14-15).

La reine de Castille est blessée dans ses sentiments religieux en voyant une synagogue bâtie dans le voisinage d'une église, et quoique l'église ait été construite plus tard que la synagogue, elle ordonne de détruire la synagogue. Un conseiller lui dit : Pourquoi déranger ces deux sœurs qui, depuis longtemps, vivent en si bons termes l'une à côté de l'autre (nº 41, p. 83) ?

Sur une jolie plaisanterie destinée à mettre en lumière les méthodes de la théologie chrétienne, qui veut à toute force trouver Jésus dans l'Ancien-Testament, voir p. 61.

Lorsque, à Lisbonne, le peuple s'imagina que la disette et la sécheresse dont nous avons parlé plus haut venaient de ce qu'on avait maltraité les néo-chrétiens, les moines, pour combattre cette superstition et relever le prestige de la religion chrétienne, imaginèrent de faire un miracle. Ils fabriquèrent une croix qui, par un artifice très simple, lançait des rayons de lumière. C'est très bien, dit un Juif, mais cette année un miracle par l'eau aurait bien mieux fait notre affaire (nº 60, p. 93).

Les Juifs sont très dévots. Un Juif, pour tout au monde, ne manquerait pas un office (nº 7, p. 24). — Je loue les Juifs, dit un roi, de ce qu'ils fréquentent assidûment les synagogues, eux et même leurs enfants ; chez les chrétiens, il n'y a que les vieilles femmes et les boiteux qui aillent à l'église [1] (p. 123). — Les Juifs observent le repos du samedi ; les chrétiens consacrent leur dimanche à chanter et s'amuser, ce n'est pas un vrai repos (nº 7, p. 20).

Quand ils font la prière après le repas, les Juifs enlèvent le

[1] Le texte semble dire, il est vrai, que ce qui distingue en ceci les Juifs des chrétiens, c'est que les Juifs vont *de bonne heure* à la synagogue, tandis que les chrétiens ne vont pas *de bonne heure* à l'église, mais nous ne croyons pas que le mot משכימים doive ici être pris à la lettre.

couteau qui est sur la table. C'est pour montrer, dit quelqu'un, que l'épée d'Ésaü (le pouvoir, dévolu aux chrétiens) n'est pas leur partage [1] (p. 124). Ces maudits Juifs, observe à ce sujet le roi Henri, ont cependant une qualité : ils ne contestent pas nos droits (ou mérites) comme nous contestons les leurs.

Un rabbin, interrogé par le roi Alfonse de Portugal, dit : La prière d'un chrétien est exaucée par Dieu aussi bien que celle d'un Juif, car il est dit (I Rois, VIII, 45) : Tu écoutes, ô Dieu, la prière de toute bouche (p. 109-10).

Les Juifs, leur caractère ; ce que pensent d'eux les Chrétiens.

La qualité maîtresse que les rois et les chrétiens reconnaissent, en général, aux Juifs, c'est l'intelligence. Les Juifs sont bien intelligents, répètent sur tous les tons les rois, les seigneurs, les savants ; ils sont intelligents, subtils et fins (n° 7, p. 8, 10, 11 ; n° 12, p. 35 ; n° 41, p. 81 [2]). On admire leurs traits d'esprit et les bons tours qu'ils savent inventer (n° 12, p. 34-35, 36), la science de leurs rabbins (n° 7, p. 10, 13, 13, 15 ; n° 62) ; un Juif explique au roi le bel apologue des anneaux qui est si connu par le *Nathan le Sage*, de Lessing (suite du n° 32, p. 54), et un jour, pour se convaincre de la haute culture intellectuelle des Juifs même les plus ignorants, un roi en fait venir trois, pris au hasard dans la rue, et leur soumet des questions de haute métaphysique ; ce sont justement des Juifs du commun, un tailleur, un tisserand, un cordonnier, mais rien ne les embarrasse, et le roi est émerveillé des réponses intelligentes qu'ils lui donnent (p. 120-121). Les anciens Hébreux étaient encore bien plus intelligents, mais l'exil conduit à la décadence et rétrécit le cerveau (n° 7, p. 17; n° 40, p. 75, et p. 116-117).

Les Juifs ont encore d'autres qualités : ils sont généralement charitables, compatissants (n° 7, p. 10), ils se soutiennent entre eux (n° 7, p. 10-11) ; leur entêtement même, qui est constaté (p. 55), est une vertu ; sans lui, il y a longtemps que leur religion n'existerait plus. Il est vrai qu'ils lui doivent aussi de

[1] D'après les commentateurs juifs, l'usage d'enlever le couteau pour la prière qui suit les repas a un tout autre sens. Voir *Schulhan arukh*, *Orah hayyim*, n° 180. Une consultation curieuse sur ce sujet se trouve dans le ס׳ משה עבד, de Moïse Korkidi ; Smyrne, 5647 (1887), f° 101 *b* et s. — La première mention de cette pratique se trouve dans le שבלי הלקט השלם, édit. Buber, n° 165, d'où l'a tirée le תניא רבתי, n° 26.

[2] Les expressions employées dans le texte sont : פקחים, פקחות, בעל התחבולות, בעלי שכל.

n'avoir su accepter la nouvelle religion, qui est la bonne (p. 119-120). Dans cet attachement à leur religion, ils montrent une intelligence bornée; leur obstination à rester Juifs est pure folie (n° 41, p. 81, עם סכל; p. 57, טפשות). Même la fameuse intelligence des Juifs est ruse, comme celle de Jacob, leur ancêtre [1], et elle leur sert à s'emparer des biens des chrétiens (p. 120 et n° 7, p. 11). En général, les Juifs sont rusés et fins, les plus sages et les plus rusés de la terre (פקחים, ערומים, n° 7, p. 8); nous avons déjà vu plus haut que Jésus lui-même, de l'avis d'un roi chrétien, a eu quelque chose de la finesse et de la ruse des Juifs (p. 121).

Les Juifs sont vains, fiers, orgueilleux, ils ne savent pas qu'ils sont les esclaves des chrétiens et que l'humilité seule leur convient. Le luxe que font leurs femmes et leurs enfants irrite et offense le peuple et même les grands. Il est insupportable que les Juifs portent des vêtements de soie et soient couverts de broderies; ils s'habillent comme des princes, un grand qui a 1000 doublons de revenu ne mène pas le train d'un Juif qui possède en tout 200 florins. C'était la marotte du moyen âge de considérer le luxe comme une invention du diable, et tous les rois ont fait des lois somptuaires à l'usage des Juifs et des chrétiens. Dans nos contes du *Schébet Iehuda*, les rois tournent quelquefois les choses en plaisanterie. Ce sont nos femmes seules qui s'habillent richement, dirent une fois les Juifs à un roi de Castille; nous, les hommes, nous ne portons que des vêtements noirs; nous pensions que la loi somptuaire ne s'appliquait qu'aux hommes et que, par galanterie, le roi avait laissé toute liberté aux femmes de s'habiller comme elles veulent. — Il n'est pas juste, répond le roi, que vous soyez comme l'âne du charbonnier, tandis que vos femmes vont harnachées comme la mule du pape (n° 7, p. 11; n° 8, p. 26-27; p. 108, 117-118). On en veut aussi aux Juifs de se donner le genre d'apprendre le chant et l'escrime (n° 8, p. 26); à quoi bon l'escrime, puisqu'ils ne font pas la guerre (*ibid.*)? Les Juifs, du reste, sont poltrons, un enfant chrétien les met en fuite [2] (n° 7, p. 9). Ils ne peuvent pas non plus supporter la torture, ils avouent tout de suite tous les crimes qu'on veut; cela tient, en partie, à la faiblesse de leur constitution (n° 8, p. 27); on sait d'ailleurs que les paroles arrachées par la torture n'ont aucune valeur (n° 29, p. 49).

Est-ce aux Juifs ou aux chrétiens qu'il faut attribuer l'invention de la prétendue généalogie des Juifs d'Espagne? Nous nous bor-

[1] Encore aujourd'hui, lorsque nous entendons vanter particulièrement l'intelligence des Juifs, il faut quelquefois se défier : il arrive que l'éloge cache quelque perfidie.

[2] On sait qu'ils avaient de bonnes raisons pour fuir; il eût fait beau voir un Juif résister même à un enfant chrétien.

nous à rapporter cette légende, sans chercher à décider la question. Après la chute du premier temple, la famille de David et les prêtres juifs furent transportés en Andalousie, à Tolède, Séville, Grenade. A la prise de Jérusalem, l'empereur romain choisit en Palestine 40,000 familles de la tribu de Juda, et 10,000 familles de prêtres et de la tribu de Benjamin, et les envoya dans les pays d'Europe qui étaient sous sa puissance. La plupart des familles de la tribu de Benjamin et des prêtres s'établirent en France, la plupart de celles de Juda se rendirent en Espagne, de sorte que les Juifs d'Espagne sont de race royale et descendent la plupart de la tribu de Juda (n° 7, p. 14; voir encore la suite, p. 14-15 [1]).

Il va sans dire que les Juifs sont riches, ils ont dans leurs coffres toute la fortune de l'Espagne, ils s'enrichissent par le prêt à intérêts ; s'ils vont assidûment à la synagogue, en revanche, ils ne se font pas scrupule de voler les chrétiens par ruse et rouerie ; ils possèdent toutes les terres et tout le bétail des chrétiens, c'est entendu. D'où viendrait, sans cela, leur luxe étonnant ? Vous tirez à vous, leur dit un pape, tout l'argent du pays, mais on vous le reprendra : il n'y a qu'un pape, comment vous défendrai-je si dix mille chrétiens se lèvent, comme dix mille papes, pour vous attaquer ? (n° 6, p. 4 et 6 ; n° 7, p. 11, 13, 24 ; n° 8, p. 25-26 [2] ; n° 41, p. 82 [3] ; p. 108). Les chrétiens sont jaloux des Juifs, ils leur portent envie, et mal d'envie est incurable (n° 7, p. 11). Les chrétiens trouvent aussi que les Juifs ont fait monter le prix des denrées et que les artisans (ou négociants ?) juifs leur font concurrence (n° 63, et n° 44, déjà cités plus haut).

On en veut beaucoup aux Juifs, à ce qu'il semble, de ce que, par scrupule religieux, ils ne mangent pas avec les chrétiens, ne boivent pas le vin touché par un chrétien. Vous nous prenez donc pour des hommes impurs, disent les chrétiens ? Pour prouver qu'il n'en est pas ainsi, un médecin juif boit un jour l'eau dans laquelle

[1] Salomon ibn Verga raconte qu'il avait un parent, du nom de Samuel le naci, qui descendait de David, comme le certifiait un brevet dont il était porteur et qui était muni d'un sceau (p. 89, suite du n° 49).

[2] On nous a littéralement forcés, disent les Juifs à un roi d'Espagne, à prêter à intérêts ; nous ne voulions pas, mais les paysans sont venus nous supplier, en disant que, sans cela, ils ne pourraient ni labourer ni ensemencer, et là-dessus le ministre nous a permis de prêter de nouveau à intérêts (p. 26-27).

[3] Le texte dit : אפיפיור אחד אני ראם יקומו עשרת אלפים אנשים מיהמון העם בחרב פיפיות בידם הם עשרת אלפים אפיפיורים (p. 82). Cette idée que ces dix mille hommes du peuple qui se lèveraient contre les Juifs seraient dix mille papes, est assez singulière. Nous nous demandons si elle ne vient pas d'un jeu de mots roulant sur les mots hébreux פיפיות et אפיפיור.

le roi s'est lavé les pieds (n° 7, p. 11-12; voir aussi n° 20, p. 44, et n° 41, p. 81-82). Cet acte quasi héroïque est attribué par la légende à divers personnages célèbres du Judaïsme. Nous n'avons pas fait de recherches à ce sujet, mais un de nos amis nous a dit avoir lu quelque part que R. Iehiel de Paris avait bu de même l'eau dans laquelle le roi s'était lavé les pieds; un autre de mes amis dit avoir lu cela de Maïmonide. Nous nous rappelons avoir entendu raconter, dans notre enfance, qu'un des plus célèbres grands-rabbins du Haut-Rhin, alors encore en vie, aurait fait quelque chose du même genre à un repas où il était invité et qui n'était point préparé selon les rites juifs. Afin de prouver aux hauts personnages qui assistaient à ce repas que s'il s'abstenait de manger, ce n'était point par préjugé contre les chrétiens ou qu'il les considérât comme impurs, il aurait sucé le reste d'une asperge qui avait déjà passé par la bouche d'un des convives. Le récit est controuvé, mais il montre la persistance de cette légende dans le judaïsme.

Les Juifs ne s'associent à aucune nation et les persécutions qu'ils souffrent font qu'ils s'éloignent encore davantage des autres peuples; de là aussi la haine dont ils sont l'objet (p. 119; cf. n° 7, p. 13-14; les Juifs ne se marient qu'entre eux).

Voici cependant un Juif espagnol raillé par le roi, parce qu'il a plus ou moins cherché à s'assimiler aux chrétiens. Il s'appelle Efraïm, fils de Sancho, et cet accouplement d'un nom juif à un nom espagnol déplaît au roi. Il me semble, lui dit-il, que du milieu du corps jusqu'en bas tu es juif (allusion à la circoncision) et que du milieu du corps jusqu'en haut tu es chrétien. Le Juif est obligé de s'excuser (p. 54).

Les Juifs sont les ennemis des chrétiens. S'ils apprennent l'escrime, c'est pour tuer les chrétiens (n° 8, p. 26); leur *schofar* de la fête de *Rosch Haschana* est pour eux la trompette de Jéricho, qui annonce la ruine des empires chrétiens (n° 64, p. 96). Il ne leur sert de rien de prier tous les jours et principalement les jours de fêtes pour le salut du roi (n° 64, p. 96), ils ne sont pas moins accusés de haïr les chrétiens.

Il n'y a pas d'injure qu'on ne leur dise : Juifs maudits (n° 7, p. 13, et p. 124), pauvres Juifs, עניים , שפלים (n° 7, p. 9, 14, 15), Juifs bêtes et insupportables (n° 40, p. 73), cochons de Juifs (n° 8, p. 28). Les Juifs sont le peuple le plus méprisé de la terre (n° 41, p. 82), ils sont un peuple malheureux et humilié עני ודל (n° 8, p. 25), ils sont exilés, esclaves et persécutés (n° 7, p. 11). Un prédicateur chrétien discute gravement le point de savoir si les Juifs doivent être comparés aux chiens ou aux cochons (n° 7, p. 10-11).

Le roi Alfonse dit au savant Thomas : Tu défends si bien les Juifs que l'on dirait que tu en es un. — Vous me faites, répond Thomas, la plus grande injure qu'on puisse faire à un homme (n° 7, p. 14).

Les Juifs prétendent être un peuple élu et c'est pour cela qu'ils auraient à observer des pratiques religieuses que les chrétiens n'observent pas. C'est le contraire, réplique le célèbre Thomas ; les Juifs sont portés à la volupté, voilà pourquoi on leur défend l'usage de la graisse, du sang, du porc, qui excitent les passions ; les chrétiens, au contraire, savent dominer leurs désirs et n'ont pas besoin de pareilles pratiques pour se contenir. Pour la même raison, il a été imposé aux Juifs d'autres pratiques religieuses épargnées aux chrétiens ; les Juifs ont la nature faible et résistent plus difficilement à la tentation de pécher (n° 7, p. 15-16 ; cf. sur la nature plus faible des Juifs, dans un autre sens, n° 8, p. 27, cité plus haut).

Dans les discussions religieuses ou dans les contestations sur les prétendus défauts et méfaits des Juifs, on croit que ceux-ci ont une manière subtile et tortueuse de raisonner et que, pour se justifier des reproches qui leur sont adressés, ils vont même jusqu'à mentir (p. 62 ; p. 110). Vous me donnez des raisons juives, leur dit l'aimable Ibn Tumart (n° 4). Tu raisonnes de nouveau à la juive, dit un pape au Juif apostat Fra Pedro (n° 41, p. 79). Du reste, on est peu tendre, même dans le monde chrétien, pour les Juifs apostats, nous en avons donné des preuves plus haut.

Les Juifs ont apporté la peste au monde (allusion peut-être à ce mal secret qu'on prétendait importé par les Juifs) ; en revanche, ils ont des immunités inexplicables contre les maladies épidémiques ; dans une année de peste, les chrétiens conduisaient leurs enfants passer la nuit au quartier juif, dans l'espoir de les préserver de l'épidémie (n° 7, p. 19).

Tous les Juifs, probablement, savent un peu la médecine et toutes les femmes juives, probablement aussi, connaissent des remèdes où il entre, sans doute, plus ou moins de sorcellerie. Le roi Alfonse ayant remarqué qu'un des Juifs du commun semblait avoir des notions de médecine, celui-ci lui dit : Je ne suis pas médecin, mais ma mère, en filant à la lueur de la lune, me parlait de ses recettes médicales, et je les mettais par écrit ; ma femme en connaît aussi un certain nombre (p. 121).

Il semble enfin que les Juifs aient quelque puissance magique pour obtenir la pluie quand les campagnes en ont besoin. En temps de sécheresse, les chrétiens de Tolède demandent aux Juifs de prier pour avoir la pluie, et la pluie tombe (p. 110). Des

rabbins venus en Terre-Sainte obtiennent aussi la pluie, par leur prière (p. 113). D'où peut bien venir un pareil privilège? — C'est que nous avons été spécialement bénis pour la pluie, dit un rabbin, par allusion à Exode, XXVI, 4 (p. 110). — C'est que les Juifs prient abondamment et pleurent vite, et Dieu en est touché, dit le roi de Castille. — Ce n'est pas cela, répond un seigneur facétieux et judéophobe : Dieu leur accorde vite ce qu'ils demandent, pour qu'ils s'en aillent et qu'il ne les revoie plus (p. 122).

Un roi d'Espagne est du même avis que le bon Dieu. On lui dit que les Juifs attendent le Messie. Plût à Dieu, répond le roi, qu'il vienne encore cette année (p. 121) !

L'illustre Thomas dit au roi Alfonse : On croit, sur les Juifs, tous les contes que font les vieilles femmes, quand elles filent à la lueur de la lune, et toutes les calomnies qu'inventent les puissants. Ceux-ci cherchent des prétextes pour s'enrichir aux dépens des Juifs, leur seule excuse est que ces sentiments sont inspirés par la haine religieuse, c'est pourquoi ils demandent à persécuter (ou ruiner) les Juifs ; ils ne croient pas eux-mêmes à ces calomnies qu'ils répandent, mais elles donnent satisfaction au vœu secret de leur cœur (n° 7, p. 9; cf. n° 8, p. 25).

Un Juif trompe et tous les Juifs sont coupables (n° 62 ; voir n° 6, p. 4 ; un Juif fait le mal, et tous les Juifs sont coupables. Une souris mange le fromage et on accuse toutes les souris... Malgré les grandes qualités et vertus des chrétiens, on voit que, tous les jours, on en pend pour vol et brigandage ; mais c'est une bonne chose d'être le maître, on est toujours sans défauts ; quand on est asservi, on a, au contraire, tous les vices, la moindre peccadille est un crime et un grain de moutarde devient gros comme le globe du soleil (n° 8, p. 27).

La calomnie du meurtre rituel.

Nous mettons ensemble, dans ce chapitre, les passages de notre livre où sont racontées les accusations de meurtre rituel portées contre les Juifs, parce qu'ils nous paraissent particulièremet instructifs. Nous croyons que tous ces passages, sauf deux, celui de la p. 111 et celui de la p. 115, sont des contes populaires et rien de plus. La démonstration sera aisée si l'on veut bien examiner de près ces récits. Ils sont au nombre de neuf, et il est nécessaire que nous commencions par en donner ici une analyse. Nous suivrons très exactement le texte hébreu et ne nous en écarterons que pour abréger et laisser de côté des incidents étrangers à notre sujet.

N° 7, p. 7 et suiv. — Le roi Alfonse d'Espagne (Sefarad), s'entretenant avec le savant et illustre Thomas, venu à sa cour, lui dit : Il y a six jours, il est arrivé ici un prêtre[1] qui, en prêchant au peuple, a affirmé que les Juifs ne pouvaient pas célébrer leur Pâque sans faire usage de sang chrétien, et quoique cet homme m'ait l'air peu sérieux, il n'a pas laissé de me créer des embarras, car le peuple croit en sa parole et est venu me demander en foule de punir les Juifs. Cette absurde accusation s'est si bien logée dans la tête de ces braves gens, qu'ils me traiteraient plutôt de juif que de bon chrétien, parce que je ne punis pas les Juifs. Toi qui connais à fond la Bible et, à ce qu'on m'assure, tous les recoins du Talmud, dis-moi ce qu'il faut penser sur ce sujet.

A quoi l'illustre Thomas répond (p. 8) :

Si vous ne croyez pas à cette absurde accusation, pourquoi en parler et me demander des explications ? La réponse est simple. On sait que l'homme a une répugnance profonde à prendre un mets auquel il n'est pas habitué. Si on disait à un chrétien de manger du chien ou du chat, il cracherait de dégoût, comme font les Juifs pour la chair ou la graisse de porc. Les Juifs ne mangent aucun sang d'aucune bête, pas même le sang de poisson, qui, cependant, ne leur est pas défendu par le Talmud. Cela vient de ce qu'ils ont une aversion pour le sang en général. Si, malgré l'exemple des autres nations, qui mangent le sang des bêtes, ils n'ont pu s'habituer à en faire autant, pas même pour le sang dont le Talmud ne leur interdit pas l'usage, à plus forte raison qu'ils ne mangent pas de sang humain, dont les autres nations ne mangent pas non plus. Quand il arrive à un Juif, en mangeant du pain, qu'il sorte de ses gencives un peu de sang qui rougisse le pain, il enlèvera soigneusement la partie rougie, et tout le monde sait qu'on a plus de répugnance pour le sang des autres que pour le sien. Les règles spéciales pour l'abatage des bêtes selon le rite juif n'ont d'autre but aussi que de purger la viande de tout sang, car lorsque le couteau d'abatage a une brèche[2], le sang de la bête reflue au cœur et ne s'écoule pas si facilement.

— Tu me réponds, dit le roi, comme si tu pensais que j'ajoute foi à cette accusation portée contre les Juifs; c'est m'offenser. Tout ce que je te demandais, c'est de me dire comment on peut détromper ces pauvres gens qui croient à l'accusation sans réfléchir (p. 10).

Thomas dit encore (pp. 9 et 11) :

Ces accusations viennent de ce que le peuple est jaloux des Juifs,

[1] Le texte porte le mot hébreu *hegmon*, qui signifie ordinairement *évêque*, mais auquel notre livre ne paraît pas toujours donner ce sens. C'est pourquoi nous traduisons ici par prêtre et nous avons traduit plus loin, dans notre analyse du n° 29, le mot *hegmon* par curé et les mots *hegmon gadol* par évêque (non archevêque), cette interprétation, dans ce morceau, nous ayant paru plus probable. Voir aussi ces mêmes mots de *hegmon gadol* à la page 119.

[2] C'est une des règles juives pour l'abatage des bêtes que le couteau qui sert à l'abatage ne doit avoir aucune brèche.

en les voyant habillés avec luxe et parader dans les rues. Autrefois, les Juifs s'habillaient modestement et on ne portait pas contre eux l'accusation du sang; si elle s'était produite, on en trouverait le récit dans les Chroniques des rois d'Espagne. Aujourd'hui que les Juifs sont riches, on les accuse. Les auteurs de cette calomnie n'y croient pas eux-mêmes. Ce n'est qu'un prétexte pour ruiner les Juifs ou les faire expulser du royaume[1].

La conversation du roi avec Thomas durait encore, lorsqu'on vint annoncer qu'on avait trouvé un mort dans la maison d'un Juif et que les Juifs l'avaient tué pour prendre son sang (p. 12).

— Réponds à ces imbéciles, dit le roi à Thomas; si je leur parlais, je ne pourrais pas contenir ma colère.

Thomas leur dit tout ce qu'il avait dit au roi, les réprimanda vivement, et finit par leur annoncer que le roi avait ordonné que les Juifs rendraient aux chrétiens les terres qu'ils avaient acquises d'eux, les intérêts exagérés qu'ils avaient pu prendre et que, de plus, ils ne porteraient plus de vêtements de soie ni les mêmes vêtements que les chrétiens. Aussitôt la foule s'apaisa et finit par convenir que l'histoire du chrétien tué par les Juifs était fausse, qu'on avait crié contre les Juifs uniquement pour les faire expulser (et, par suite, ne pas leur payer leurs créances).

— Il n'est donc pas vrai, s'écria le roi, qu'un Juif ait tué ce chrétien! C'est vous qui l'avez tué?

— Non, mais nous avons trouvé le corps dans la rue, cette nuit, et nous l'avons jeté dans la maison du Juif.

Trois notables de la ville confirmèrent cette assertion; le roi se réjouit avec Thomas d'avoir déjoué le complot et il en fit inscrire le récit dans la Chronique de son règne.

N° 8. — En l'an 4 du grand roi Alfonse d'Espagne, la veille de la Pâque juive, dans la ville d'Ecija[2], trois mauvais sujets jetèrent un cadavre dans la maison d'un Juif et coururent auprès des juges en criant que le Juif avait tué un chrétien. Le Juif fut arrêté, et dans la nuit, la populace se jeta sur les Juifs; ceux qui tombèrent sous la main des émeutiers furent tués, les autres se réfugièrent chez les seigneurs. Le bruit de l'événement arriva à Palma[3], où les mêmes désordres eurent lieu. Sur la demande de la communauté juive de Palma, trois Juifs furent députés à la cour, don Abraham Benvenist, don Josef Naci et Samuel ben Susen[4]. Quand ils furent auprès du roi, une conversation s'engagea sur les moyens de connaître la vérité et, après de longues digressions où il fut question de toutes

[1] Nous avons déjà cité plus haut ce même passage, nous nous sommes cru obligé de le répéter ici.

[2] Ville de la province de Séville.

[3] Capitale de l'île Majorque.

[4] Sur les personnages nommés ici, voir notre *Josef Haccohen*, p. 70-71. Samuel b. Susen est encore nommé au *Schébet Iehuda*, p. 89, où il semble qu'il soit contemporain de Salomon ibn Verga.

sortes de choses plus ou moins étrangères au sujet, entre autres d'Adam, de Salomon, de Platon et des femmes, le roi conclut que l'or était le maître des maîtres et servirait à découvrir les coupables. Il fit donc publier à son de trompe qu'une récompense de 500 doublons et l'exemption des impôts seraient accordées à qui ferait des révélations sur le meurtre du chrétien. Au bout de trois jours, un domestique de Juan de la Vera vint apporter le témoignage suivant : Son maître avait eu quelque contestation d'intérêts avec le Juif chez lequel on avait trouvé le cadavre. Un jour, continua le domestique, mon maître me dit : « Va tuer ce cochon de Juif, je te donnerai un habit de soie et 20 doublons »; mais je refusai. Mon maître appela alors six de ses voisins et leur dit (j'écoutais derrière la porte) : « Ces Juifs ont tué notre Sauveur, il est donc permis de les tuer, et si le roi les protège, c'est pour son intérêt, à cause des impôts qu'il en tire. » Ils convinrent de prendre au cimetière voisin le corps d'un chrétien récemment enterré et de le jeter dans la maison du Juif; il en résulterait une émeute dont les sept conjurés profiteraient pour piller les maisons des Juifs. Afin qu'on ne vît pas, au cimetière, qu'une tombe avait été vidée, ils jetèrent dans la fosse, pour la combler, une grosse pierre qui se trouvait près de là.

Juan de la Vera, appelé à comparaître, essaya d'abord de tout nier; puis, quand on trouva la pierre dans la tombe qu'il avait vidée, il prétendit que c'était le Juif qui avait déterré le mort. Mais il fut confondu par des témoins qui l'avaient vu, dans la nuit, transporter un cadavre et n'y avaient pas fait d'abord attention. Il fut condamné à être enterré vivant jusqu'au cou et le roi fit remarquer qu'il ne s'était pas trompé en disant que, sur cette terre, il n'y avait rien de plus puissant que l'or.

N° 12. — Du temps du roi don Manoel, fils du roi Alfonse, à Ocaña [1], la veille de la Pâque juive, un petit garçon chrétien d'environ trois ans entra chez un chrétien qui était en mauvais termes avec la mère de l'enfant. « Faites-moi sortir, cria l'homme, le fils de cette créature. » Et comme l'enfant ne s'en allait pas assez vite à son gré, il lui donna un coup de pied dans le ventre qui l'étendit raide mort. La nuit venue, pour se débarrasser du cadavre, il le jeta par la fenêtre dans la maison d'un voisin juif qui était justement absent de la ville. La femme du Juif s'aperçut, dans la nuit, de la présence du corps, et le lendemain matin, elle se disposait, au milieu des transes, à le porter hors de la maison, quand on entendit retentir dans la rue les cris de la mère et les voisins dire qu'on avait vu l'enfant entrer chez le Juif et que, probablement, les Juifs l'avaient tué. La pauvre Juive, malgré sa frayeur, ne perdit point la tête. Vite, elle s'attacha le corps de l'enfant sur le ventre, se jeta sur un siège

[1] Sur le roi Manoel, voir les explications de la fin de cette étude ; Ocaña, ville de la province de Tolède.

et se mit à geindre comme une femme qui va accoucher. Quand le juge vint faire sa perquisition, il eut beau chercher dans tous les coins de la maison, dans les coffres, dans le four, dans le puits, il ne trouva rien. La femme passa toute la journée dans les douleurs de l'enfantement, et le soir, on fit courir le bruit qu'elle avait avorté. Deux Juifs de sa famille cachèrent le corps de l'enfant sous une charge de fumier et allèrent l'enterrer dans les champs. Le jour suivant, le meurtrier eut une querelle avec sa femme, et lui asséna sur la tête un coup terrible. « Penses-tu me tuer, cria-t-elle, comme tu as tué le fils de la voisine? » Ces paroles furent entendues, l'homme fut arrêté, et, soumis à la question, il avoua. On appela la Juive pour savoir ce qu'elle avait fait du corps de l'enfant, et après que le juge l'eut rassurée, elle raconta tout ce qui s'était passé. Le juge se réjouit de la sagesse de cette femme, il en fit un rapport au roi, qui se réjouit également, et un grand du royaume, qui était présent, s'écria : « Il n'y a pas plus intelligents que ces Juifs ! »

N° 16. — Il arriva une fois, en Espagne, qu'on vint dire au roi que l'on avait trouvé le corps d'un chrétien dans la maison d'un Juif. Un des conseillers du roi se mit à parler aussitôt contre les Juifs, le peuple s'ameuta et proféra des menaces de mort. Le roi fit appeler les Juifs et leur dit : « Qu'est-ce que ces mots du Psalmiste : *Le gardien d'Israël ne sommeille ni ne dort*? S'il ne sommeille pas, il est clair qu'il ne dort pas. » Les Juifs essayèrent d'expliquer le pléonasme apparent de la phrase biblique, mais le roi ne goûta pas leur exégèse. Je vais vous donner, dit-il, la vraie explication. Cette nuit, comme je ne pouvais m'endormir, je sortis dans la cour et regardai dans la rue à travers la fenêtre. Il faisait clair de lune, et, tout à coup, je vis passer en courant un groupe de personnes dont l'une portait quelque chose comme un corps humain. J'envoyai immédiatement trois serviteurs pour les suivre, ils constatèrent que le fardeau que j'avais vu porter était le cadavre d'un homme.

Les trois serviteurs furent appelés; ils ajoutèrent qu'ils avaient vu les hommes jeter le corps dans la maison du Juif, et expliquèrent pourquoi ils n'avaient pu arrêter les coupables, dont deux avaient pourtant été reconnus par eux. — Vous voyez maintenant, dit le roi, ce que signifie le verset du Psaume : Dieu ne sommeille pas et il ne laisse pas dormir celui qui veille sur les Juifs. Tout le monde fut satisfait et les calomniateurs furent punis.

N° 17. — Dans le royaume de France, deux hommes pervers vinrent un jour dire au roi comment ils avaient vu un Juif saisir un chrétien et l'entraîner de force dans sa maison, d'où on ne l'avait plus vu sortir. Le Juif, dirent-ils, a évidemment tué le chrétien, car c'était la veille de la Pâque juive. Le roi était un roi juste, il comprit de suite que c'était une calomnie, il ordonna de mettre à la porte les deux accusateurs et de couper la tête à quiconque viendrait produire une accusation pareille. Mais les deux hommes excitèrent le peuple

contre les Juifs, et deux faux témoins vinrent affirmer que, s'étant rendus chez le Juif pour lui emprunter de l'argent, ils l'avaient vu sortir d'une chambre avec un couteau sanglant dans la main. Le Juif expliqua qu'il avait tué des volailles avec ce couteau, mais les courtisans firent remarquer que ce n'était pas l'usage de tuer des volailles en chambre. Le Juif fut arrêté et soumis à la torture, il avoua et ajouta que cinquante autres Juifs qu'il nomma avaient pris part au crime. Les Juifs ainsi dénoncés furent arrêtés, mais les autres Juifs firent observer au roi qu'il était de règle qu'un homme soumis à la torture ne pouvait accuser que lui-même. Le roi fit vérifier le fait dans le livre des Chroniques du royaume, il se trouva que les Juifs avaient dit vrai, et il fit mettre en liberté tous les Juifs, excepté celui chez qui on avait trouvé le cadavre. Il y avait justement à la cour un ambassadeur ismaélite (musulman), le roi lui demanda si des faits semblables se passaient dans son pays, il répondit que ses compatriotes n'étaient pas assez sots pour ajouter foi à de pareilles sornettes, et il fit valoir plusieurs arguments pour montrer l'absurdité de la calomnie, mais un des courtisans répondit que peut-être les Juifs n'en voulaient qu'aux chrétiens, non aux musulmans. Il ajouta que, pour se venger de Jésus, les Juifs prenaient un chrétien, l'affublaient du nom de Jésus, et le tuaient pour boire son sang. L'ambassadeur musulman accueillit cette explication avec scepticisme, et les accusateurs chrétiens, honteux d'avoir été mis en échec par un étranger, essayèrent d'un nouveau tour. Ils amenèrent deux faux témoins qui dirent qu'étant allés chez le Juif pour affaires, ils étaient tombés dans un conciliabule composé de tous les Juifs qui avaient été arrêtés. A notre entrée, dirent ces témoins, il se fit un grand silence, nous pensâmes bien qu'il se tramait ici quelque chose, et, après être sortis, nous restâmes à écouter derrière la porte. Nous entendîmes le Juif dire : « Si on découvre que j'ai tué le chrétien, vous viendrez à mon secours », et ils répondirent : « Oui, oui, nous sommes riches, nous te sauverons, ne crains rien. » Le musulman s'étonna que les Juifs eussent été assez imprudents pour délibérer dans un endroit aussi accessible et pour parler à si haute voix de leur complot. Mais le peuple était excité, le roi crut le crime prouvé et il condamna les Juifs à être roulés à travers les rues dans un tonneau intérieurement garni de pointes. Les grands lui firent observer que c'était la loi, en France, que pour exécuter une sentence sur plus de cinquante personnes, il fallait que le roi lui-même exécutât, de ses propres mains, un des condamnés. « Qu'à cela ne tienne, dit le roi, c'est mon devoir de respecter la loi », et il se dirigea sur un des tonneaux pour le rouler, mais il tomba à terre et perdit connaissance. En revenant à lui, il déclara que Dieu avait fait ce miracle pour sauver des innocents, et il fit délivrer les Juifs. Mais leurs ennemis ne se tinrent pas pour battus, ils prétendirent que le miracle s'était fait en faveur des compagnons du Juif, qui étaient effectivement innocents, mais que le

Juif était sûrement coupable. Par bonheur, des témoins chrétiens vinrent dire la vérité : un chrétien avait jeté le cadavre dans la maison du Juif, et le roi condamna le coupable à avoir les mains et les pieds coupés.

L'auteur ajoute : Il existe plusieurs versions de cet événement ; la mienne est empruntée au livre des Chroniques des savants de France[1].

N° 29. — Du temps du roi juste Alfonse l'Ancien, on vint dire aux juges du pays qu'un chrétien était entré, la veille de la Pâque, dans la maison d'un Juif, qu'on l'avait entendu crier au secours et que depuis on ne l'avait plus revu. Une perquisition fut aussitôt faite dans la maison du Juif, mais elle ne donna aucun résultat. — Pourquoi, dit le roi aux accusateurs, n'êtes-vous pas allés au secours du chrétien ? — Il aurait fallu enfoncer la porte, dirent-ils, et nous craignions de commettre un délit en le faisant. — Mais, dit le Juif, la porte de ma maison a été enfoncée il y a dix jours, pour arrêter un esclave en fuite et qui s'était enfermé chez moi, elle est encore brisée. — Le roi ne croyait pas au crime. Ce Juif, dit-il, est un vieillard, il n'a même pas la force de tuer une puce. Mais les accusateurs tinrent bon et amenèrent de faux témoins, qui donnèrent même le nom du chrétien tué. C'était, disaient-ils, un certain Pedro Guzman, époux de Béatrix, servante du curé[2], et ils donnèrent son signalement précis : petit de taille, cheveux roux, barbe divisée en deux[3], borgne. Le Juif fut soumis à la torture, il avoua et on le condamna au bûcher. Au moment où l'on cria la sentence par la ville, l'évêque[4] vint à passer pour se rendre chez le roi. Qu'est-ce que j'entends, dit-il ? La sentence assure que Pedro Guzman a été tué par le Juif le 1er janvier, et hier même j'ai vu ce Guzman dans un village voisin de la ville, il sera ici aujourd'hui ou demain. — Pourquoi alors, dit le roi, le Juif a-t-il avoué ? — Paroles arrachées par la torture, répondit l'évêque, et actions des seigneurs sont également trompeuses. On se mit à la recherche de Guzman, on l'amena devant le roi, qui se félicita de connaître la vérité, loua Dieu et remercia l'évêque. — Votre Majesté peut se convaincre maintenant, dit l'évêque, que paroles arrachées par la torture sont trompeuses.

N° 62. — J'ai entendu raconter qu'en Espagne on avait une fois trouvé, dans la maison d'un Juif, un garçon chrétien mort, avec une ouverture béante du côté du cœur, et on disait que les Juifs avaient pris le cœur pour opérer un maléfice. Mais don Salomon Hallévi, un savant cabbaliste, plaça un nom magique sous la langue de l'enfant,

[1] Au lieu des *savants* de France ne faut-il pas lire les *rois* de France (מלכי et non חכמי) ?

[2] En hébreu, *hequon*.

[3] La barbe divisée en deux est signe de finesse ; voir le portrait de Jésus cité plus haut, p. 12.

[4] *Hequon gadol* et, plus loin, *hequon* pour le même personnage.

il se réveilla, nomma l'assassin et celui qui avait enlevé le cœur pour calomnier les Juifs. J'ai entendu raconter le fait, je ne l'ai pas trouvé par écrit.

Page 111. — Josef ibn Verga raconte le fait suivant, arrivé de son temps [1]. A Amasia [2], les Amalécites (Grecs ?) vinrent accuser les Juifs, disant qu'un chrétien était rentré chez un Juif et qu'on ne l'avait pas revu. Plusieurs Juifs furent mis à la torture, ils avouèrent et furent pendus, et l'un d'eux, le médecin Jacob Abiob, fils de Joseph Abiob, fut brûlé sur le bûcher. Quelque temps plus tard, le chrétien disparu revint, tout le monde le reconnut, et le sultan Soliman fit rechercher les faux accusateurs pour les punir. Grâce aux démarches faites par le médecin juif Moïse Hamon, le sultan ordonna que dorénavant aucune accusation de ce genre ne serait plus examinée par les juges locaux, mais serait déférée directement à la Porte. A Tocat aussi, il y eut une accusation pareille qui tourna également à la confusion des accusateurs.

P. 115. — A בלואיריש (ou לואיריש), en Provence, une jeune fille chrétienne se noya, on accusa les Juifs de l'avoir tuée, ils furent mis en prison dans toute la Provence, maltraités et condamnés [3].

A part ce dernier récit et celui de la p. 111, dont l'authenticité historique est évidente, nous croyons que le caractère légendaire des autres récits saute aux yeux. On pourrait tout au plus hésiter sur le nº 8, où il semble que l'intervention de la communauté juive de Palma et celle de personnages connus, désignés par leur nom, révèlent un fonds historique, noyé dans une foule de détails absolument fictifs ; tous les autres morceaux paraissent être de simples contes [4].

Il ne peut y avoir de doute, tout d'abord, sur le nº 12, qui est évidemment de pure imagination. Le faux accouchement de la femme juive est un de ces jolis tours comme on les trouve dans les contes gras du XVIe siècle, et il n'a été inventé que pour rire un brin. D'après l'introduction du récit, le fait se serait passé à

[1] D'après Samuel Usque, ce fait serait de 1542 ; voir notre *Josef Haccohen*, p. 45. D'après le *Schalschélet haccabbala*, le fait se serait passé en 5290 (1530) et Josef Haccohen paraît le placer en 1545, mais le *Schalschélet* est ordinairement peu exact en ces questions de dates, et Josef Haccohen ne paraît pas être bien sûr de la date qu'il donne.

[2] Amasia est située dans la Turquie d'Asie, presque tout au nord, dans le voisinage du 34e degré de latitude. La ville de Tocat, dont il est question plus loin, est près d'Amasia, dans la direction du sud-est.

[3] La date n'est pas indiquée, mais l'événement se place entre 1219 (persécution d'Anjou, etc., p. 114) et 1254 (retour de saint Louis de la croisade).

[4] La mention de Palma fait penser à l'affaire du meurtre rituel qui eut lieu à Palma en 1435, et le don Abraham Benvenist nommé dans notre numéro serait alors celui qui procéda, en 1432, à l'élaboration du Règlement des Juifs de Castille. Voir Graetz, VIII, 3e édit., p. 420 ; pour Palma, p. 184 et suiv.; pour le Règlement de 1432, *Revue*, XIII, 181.

Ocaña, en Castille, du temps du roi Manoel. Ce roi ne pourrait être que le roi Manoel qui monta sur le trône de Portugal en 1495. Il n'y a jamais eu de roi Manoel ou Manuel en Castille, le Manoel de 1495 est le premier roi de ce nom en Portugal, et lui seul peut s'appeler Manoel fils d'Alfonse. Il n'est pas étonnant que, dans notre livre, un événement qui est censé se passer en Espagne soit daté d'après le règne d'un roi de Portugal, puisque Salomon ibn Verga commença probablement d'écrire son ouvrage dans le Portugal. Mais les Juifs avaient été expulsés de Castille en 1492, il ne pouvait donc pas y en avoir à Ocaña en 1495.

Le n° 62, avec son miracle opéré par un cabbaliste, est évidemment aussi un simple conte, destiné, en partie, à célébrer la puissance des cabbalistes. Le cadre du morceau indique suffisamment le peu d'importance qu'on donnait à ce récit : l'auteur l'a entendu raconter, personne ne s'était encore donné la peine de le transcrire. Le cabbaliste Salomon Hallévi est peut-être le personnage de ce nom qu'on trouve dans le n° 41 de notre livre. Le miracle accompli par lui est un des miracles courants de la légende au moyen âge.

Les n°s 3, 7 et 8 sont placés par l'auteur à l'époque du roi Alfonse d'Espagne (ספרד ; le mot désigne sûrement ici la Castille), et le n° 29, sous le roi juste Alfonse l'Ancien, sans désignation de pays. Dans le n° 7, ce roi est appelé puissant et vertueux ; dans le n° 8, il est appelé le grand. Ce pourrait être à la rigueur Alfonse XI (1312-1350), mais c'est bien plutôt encore Alfonse X le Sage (1252-1284). Ce roi joue probablement dans nos récits le rôle occupé par le roi Salomon dans les contes arabes, ou par Charlemagne dans la poésie française du moyen-âge. C'est à lui que les Juifs d'Espagne rapportent, comme leurs compatriotes chrétiens, tout ce qui se passe dans le domaine de la fantaisie, et cela est d'autant plus remarquable que ces Juifs n'avaient eu à se louer ni d'Alfonse XI, ni surtout d'Alfonse X. Les personnages nommés dans le n° 8 sont probablement du XVe siècle [1], et, par conséquent, d'une époque où il n'y avait pas de roi Alfonse en Castille. Nous avons déjà dit que les considérations sur le luxe des n°s 7 et 8 paraissent également être du XVe siècle [2]. Le récit des pages 115 et suiv., placé également sous Alfonse d'Espagne, et où il est aussi question de personnages du XVe siècle (Benveniste Senior) et du luxe des Juifs (p. 117), doit, pour les mêmes raisons, être consi-

[1] Voir notre *Josef Haccohen*, p. 70-71, et Graetz, VIII, 3e édition, note 4 de la fin du volume, p. 417 et suiv.

[2] Cf. Graetz, *l. c.*, et le Règlement des Juifs de Castille, de 1432, dans *Revue*, *l. c.*

déré comme en grande partie apocryphe[1]. L'idée qu'il pourrait y avoir une expulsion générale des Juifs d'Espagne (de Castille), exprimée dans le n° 8 (p. 26), ne peut être antérieure à la grande persécution de 1391 et pourrait même être très voisine de la date de l'expulsion (1492). Remarquons enfin que deux fois, dans nos textes, il est question de doublons (*kefulot*, n° 7, p. 11; n° 8, p. 28) et nous croyons, sans pourtant en être sûr, que cette monnaie est moderne en Espagne.

La scène du n° 17 est en France et le fait se passe en présence d'un ambassadeur musulman. Il est impossible qu'un ambassadeur musulman ait été en France avant le XVIe siècle[2], ni même qu'on ait imaginé la présence d'un ambassadeur musulman en France avant la fin du XVe siècle. On ne doit pas s'étonner qu'un conte du XVIe s. se trouve dans notre recueil, puisque notre récit de la page 111 ne peut être antérieur à 1530-42, et que la première édition du *Schébet Iehuda* paraît avoir été faite vers 1550[3]. Mais au XVIe siècle il n'y avait pas de Juifs en France, puisque les Juifs avaient été expulsés de France en 1394. Lors même que l'ambassadeur musulman fût venu en France peu de temps après la prise de Constantinople en 1453, il serait venu encore beaucoup trop tard pour plaider la cause des Juifs de Paris faussement accusés, puisqu'il n'y avait plus de Juifs à Paris. Ce récit est donc un conte, et la naïveté de l'anachronisme sur lequel il repose en partie trahit son origine populaire. On peut supposer que ce conte, qui met en relation les Turcs et les Français, s'est formé parmi les Juifs espagnols réfugiés à Constantinople après leur expulsion d'Espagne en 1492.

Le n° 16 commence ainsi : « Il arriva une fois en Espagne... » On sent tout de suite, à ce début, qu'on a affaire à un conte, et le reste du morceau n'est pas fait pour modifier cette impression.

Nos récits sont pleins des plus amusantes invraisemblances. Le roi de France (n° 17) ne connaît même pas les lois de son pays, l'échange d'observations qui se fait, à ce sujet, entre lui et les grands rappelle, pour la bonhomie, la chanson où le grand roi Dagobert converse avec le grand saint Eloi : « C'est vrai, lui dit le roi,... » La loi invoquée par les grands et le supplice du tonneau sont de pure

[1] Cf. Graetz, *l. c.*, qui a encore montré, pour d'autres raisons, que ce dernier document ne peut pas être du temps d'un des Alfonse de Castille. Nous ajoutons que, dans le morceau, il est question de l'inquisition fonctionnant en Espagne (p. 96), et l'on sait que l'inquisition n'a été organisée en Espagne que vers la fin du XVe siècle (1478-80). La torture (n° 8, p. 27-28) est peut-être aussi la torture de l'inquisition. Cf. aussi nos 17 et 29, et le bûcher du n° 7, p. 18.

[2] Vers l'époque où François Ier, roi de France, fit un traité avec le sultan.

[3] Edit. Wiener, p. VII.

fantaisie[1]. Au n° 8 (p. 26-27), un ministre du roi Alfonse se permet, à l'insu du roi et malgré les ordonnances contraires, d'autoriser les Juifs à prêter de nouveau de l'argent à intérêts. Au même n° 8 (p. 27-28), le roi Alfonse semble ignorer que la justice espagnole n'appliquait pas autrefois la torture (si toutefois cela est exact), et c'est un conseiller qui le lui rappelle. Un fait du même genre se trouve au n° 41, qui ne nous occupe pas ici. L'ignorance du prétendu pape Marco Florentin, qui n'a qu'une vague notion du livre biblique d'Esther (p. 79), est phénoménale et touche à la bouffonnerie.

Plusieurs de nos récits semblent plus ou moins inventés pour illustrer une maxime ou un fait d'expérience : n° 8, l'or est le roi du monde ; n° 12, les Juifs sont très intelligents ; n° 29, les aveux arrachés par la torture n'ont aucune valeur. Le n° 16 est une sorte de commentaire de ce verset de la Bible : *Le gardien d'Israël ne sommeille ni ne dort*. Un récit analogue, appuyé sur le même verset, et se rapportant à une accusation de meurtre rituel qui aurait eu lieu à Constantinople en 1633, a été publié par M. David de Günzbourg, dans la *Revue*, XVII, p. 44 et suiv.

Dans beaucoup de passages, l'arrangement dramatique est visible. Juste au moment où le roi s'entretient avec Thomas de la question du meurtre rituel, un cas de ce genre se présente (n° 7) ; juste le jour du crime, le mari de la Juive si avisée du n° 12 est absent, et juste le lendemain le vrai coupable a une querelle qui amène la découverte de la vérité ; juste au moment du crime, le roi est pris d'insomnie et voit passer les coupables (n° 16) ; juste à l'heure où l'on crie par les rues la condamnation des Juifs, l'évêque qui les sauvera vient à passer (n° 29)[2] ; l'homme qui a disparu et que l'on retrouvera finalement, à la confusion des ennemis des Juifs, a tant de marques particulières dans son signalement, que c'est comme un fait exprès (*ibid.*) ; il en résulte qu'en le retrouvant, il sera impossible de douter de son identité et de l'innocence des Juifs. C'est un fait exprès aussi qu'au n° 29, le Juif accusé est justement trop faible pour commettre un crime qui exige la dépense d'une certaine force physique, et que, par le plus grand et le plus singulier des hasards, il se trouve que la porte de sa maison était enfoncée. Le miracle par lequel le roi de France

[1] Remarquer aussi que la Chronique du règne a, dans le récit, une importance que les Chroniques ont eue en Espagne, mais jamais en France.

[2] Et de même, juste le jour où le pape Marco Florentin s'entretient sur les Juifs avec Fra Pedro, il était venu, la veille, à la cour pontificale, des députés juifs dont le pape s'empresse de demander l'avis (n° 41, p. 79).

est averti qu'il a condamné des innocents (n° 17) est également un procédé de théâtre.

Les procès de meurtre rituel racontés par des documents authentiques sont très rares en Espagne. En réalité, nous n'en connaissons que trois : celui de 1435, dont nous avons parlé plus haut, celui de Sépulvéda, qui est de 1468 ou 1471 [1], et celui de Saint-Enfant de La Guardia, qui est de 1490 [2]. Alfonse-le-Sage, dans sa loi des *Siete Partidas*, avait parlé de cette accusation, mais sans se référer à aucun fait particulier ; il s'était borné à copier, sur ce point, les anciennes dispositions canoniques, c'était de la pure théorie [3]. Mais Alonso de Spina, dans son *Fortalitium Fidei*, écrit en 1460, rapporte déjà deux histoires de meurtres de ce genre qui auraient eu lieu en Espagne, l'un en 1454, l'autre en 1457 [4]. C'est une preuve que ces contes circulaient déjà ou que ces accusations se produisaient déjà dans le pays au plus tard vers le milieu du xve siècle. Cela suffit à expliquer l'existence de nos contes dans le *Schébet Iehuda*, dont les matériaux sont à peu près de la même époque.

ISIDORE LOEB.

[1] Voir notre *Josef Haccohen*, p. 56.
[2] Voir *Revue des Etudes juives*, XV, 203.
[3] Graetz, VII, 2e édit., p. 129.
[4] *Fortal. Fid.*, livre III, 3e Considération, 11e et 12e cruautés.

RECHERCHES BIBLIQUES

XXIV

EZÉCHIEL XVI.

Ce chapitre contient, comme on sait, une réprimande âpre et mordante à l'adresse de Jérusalem. Le prophète compare cette ville à une jeune fille abandonnée au milieu des champs par des parents de mœurs légères et qui, élevée et choyée dès son enfance par une personne charitable qui veut en faire son épouse, la trahit avec des étrangers, qui l'abandonnent et la châtient chaque fois qu'ils ont assez d'elle. La description, qui est d'un réalisme parfois trop cru, est cependant animée d'un grand souffle poétique et forme une véritable épopée, aussi bien par l'ampleur du style que par l'énergie des expressions. Une autre particularité de ce poème consiste dans les allusions qu'on n'a pour ainsi dire pas remarquées jusqu'aujourd'hui et qui se rapportent à certains événements de l'histoire judéenne. Ces allusions ne sont pas sans importance pour l'étude critique du canon biblique. C'est ce dernier point de vue que nous nous proposons de mettre en lumière plus particulièrement dans cette étude, après avoir présenté des observations ayant pour but de rétablir autant que possible les passages visiblement corrompus qui déparent ce chapitre.

Observations critiques.

Verset 3. Au lieu de מְכֹרֹתֵיךְ וּמֹלַדְתֵּיךְ, j'incline à lire מְכֹרֹתֵיךְ וְתוֹלְדֹתֵיךְ (son origine et sa naissance); le dernier de ces mots doit aussi être placé au début du verset 4, dans lequel, au lieu de לֹא כָרַת שֹׁרֶךְ, il faut lire לֹא כֹרַת שֹׁרֶךְ. Il ne s'agit, en effet, que

du besoin indispensable d'attacher[1] l'ombilic du nouveau-né afin d'empêcher l'écoulement du sang. L'opération de couper le cordon ombilical au-dessus du nœud n'est pas aussi nécessaire. Le mot isolé לְמַשִּׁעֵר reste obscur, tandis que l'expression וְהָמְלַחַ לֹא הָמְלַחַתְּ, traduite jusqu'à présent : « et tu n'as pas été baignée dans l'eau salée » me semble plutôt signifier : « et tu n'as pas été entourée de vieilles étoffes (מְיָלָּחִים, Jérémie, XXXVIII, 11, 12) pour recevoir les évacuations », ni emmaillotée dans des langes (וְהַחִתֻּל לֹא חֻתַּלְתְּ).

Verset 6. Les mots בְּדָמַיִךְ חֲיִי doivent être traduits : « vis malgré ton sang », c'est-à-dire, malgré le sang que tu as perdu par la plaie du nombril. La répétition de ces mots ajoute de l'énergie à la phrase et exprime la ferme résolution du passant de conserver à tout prix la vie de l'enfant. Le premier בדמיך et le second ואמר לך sont inutiles et ne se trouvaient probablement pas dans le texte primitif.

Verset 7. Le substantif רִבָּבָה « multitude », pris ordinairement dans le sens adjectival de « riche, abondant », convient fort peu comme épithète de jeune fille. Les Septante et la Peschitta l'ont corrigé, faute de mieux, en רְבִי « pousse », mais le verbe רבה, au *qal*, ne s'emploie guère pour la croissance des plantes. Il me paraît presque certain qu'il y a là une altération de l'adjectif féminin רַעֲנָנָה « fraîche, florissante ». Après la chute du ע, le copiste était naturellement amené à remplacer רִנָּנָה « chant », qui ne donnait aucun sens, par רִבָּבָה « multitude », qui convenait relativement mieux à צנוח השדה. — Le verbe ותרבי marque la croissance de l'enfant d'elle-même, sans la coopération des parents. L'idée de l'élévation ou de l'éducation soigneuse de l'enfant de la part de ses parents s'exprime en hébreu par la forme *piel* de ce verbe (Lamentations, II, 22). — La phrase ותבאי בעדי עדיים, tout en étant incomparablement plus correcte que la lecture des Septante וַתָּבֹאִי בְּעָרֵי עָרִים, est certainement corrompue, mais la correction וַתָּבֹאִי עַד עִדִּים « et tu es parvenue jusqu'à la première cataménie », donnée dans la Vulgate (*pervenisti ad mundum muliebrum*) et nouvellement proposée par M. Cornill, est inadmissible, parce que les marques de la puberté féminine, qui sont énumérées aussitôt après, précèdent l'apparition des cataménies. J'incline à lire ותבאי בעת עדיים, « tu es parvenue au temps de parure », c'est-à-dire à l'époque où les jeunes filles commencent

[1] Cf. le talmudique קושרין את הטבור (*Sabbat*, 128 *b*) commenté par Raschi : שאם לא יתקשר ויכרך בשום דבר יצאו מעיו.

à porter des parures pour attirer l'attention de jeunes gens qui voudraient les épouser. On sait qu'en Orient les jeunes filles se marient souvent à l'âge de onze ou douze ans, aussitôt après l'apparition des premières marques de la puberté, qui sont nommées dans la Mischna צמל et שתי שערות, en accord parfait avec les mots שדים et שערך de ce verset.

Verset 8. La jeune fille est maintenant en âge de se marier, עתך עת דודים; les fiançailles se célèbrent par la promesse solennelle de la part du fiancé de protéger sa future épouse contre la curiosité indécente des autres hommes (ואכסה ערותך). Cette promesse prend la forme d'un serment et d'une convention mutuelle (ברית), après quoi, la jeune fille devient la possession exclusive de son fiancé (ותהיי לי).

Verset 9-14. La jeune fille amenée dans la maison de son époux et lavée de ses souillures, ointe d'huile odoriférante, habillée d'étoffes précieuses, ornée de parures, coiffée d'une magnifique couronne, pourvue des vêtements les plus précieux, nourrie des aliments les plus savoureux, se fait remarquer par sa beauté naturelle ou par le charme de son attitude. Toutes les expressions de ce passage sont claires et n'exigent aucune correction. On ne comprend donc pas pourquoi M. Cornill considère comme non authentiques les mots ותצליחי למלוכה, qui existent aussi dans la Peschitta. Leur absence dans quelques textes des Septante ne prouve absolument rien contre leur authenticité. On verra plus loin, dans les considérations générales, que ces mots, qui expriment la formation de la royauté davidique, appartiennent à l'idée fondamentale du sermon prophétique.

Parvenue à une célébrité extraordinaire pour sa beauté, la jeune reine s'adonne à une vie de débauche et de scandales extraordinaires. Prise d'une rage hystérique, elle se livre au premier venu et, dans les lieux le plus en vue, fabrique de ses parures d'or et d'argent des statuettes d'hommes, qu'elle couvre de ses précieux vêtements et auxquelles, non seulement elle présente les gourmandises qui lui ont été destinées par son époux, mais immole ses propres enfants pour gagner leur faveur.

Verset 15. Les mots לו יהי ont été mal compris jusqu'à présent. Plusieurs anciennes versions lisent לא avec א, entre autres le Targum, qui paraphrase : לא כשר ליך למעבד כן « tu ne devrais pas agir ainsi ». La Vulgate a : *ut ejus fieres,* comme s'il y avait לו תהי. M. Cornill transporte ici les derniers mots du verset suivant, לא באת ולא יהיה, qu'il transforme en לו באת ולו היית, *ihm liefest du zu und sein vurdest du;* la première phrase ne cadre ni avec le contexte ni avec le génie de l'hébreu. En réalité, au-

cun changement n'est nécessaire ici, il faut seulement ponctuer לוּרֵהוּ « pourvu qu'il en soit », c'est-à-dire « quel qu'il soit ». Dans le langage rabbinique, on exprime cette idée pléonastiquement par יהיה מי מה שיהיה.

Verset 16. Le mot מלאות assimile les hauts lieux, במות, à des lits couverts d'étoffes diverses et de couleurs variées, et les sacrifices à des actes de prostitution (ותזני עליהם). L'incohérence de genre et de nombre qui affecte les mots לא באות ולא יהיה fait voir que le texte est corrompu ; la meilleure version, celle de la Vulgate : *sicut non est factum neque futurum est*, ne satisfait guère quand on réfléchit que les actes qui sont énoncés plus loin sont encore plus détestables que la prostitution vulgaire. Je propose de lire לא בשת ולא חרפה « sans vergogne ni honte ». La confusion des lettres א et ר avec ש est des plus faciles ; d'autre part, la similitude de traits de lettres יהי avec חרפ, surtout dans les textes mal écrits ou à demi effacés, ne sera contestée par aucun de ceux qui ont feuilleté d'anciens manuscrits. La publicité des débauches est convenablement attribuée à un dévergondage excessif.

Verset 20. Le ה de המעט est l'interrogatif : « Est-ce que tes débauches étaient peu de chose ? » C'est-à-dire : Comme si les autres démonstrations de ton affection envers les hommes (idoles) ne suffisaient pas.

Verset 21. Le verbe בהעביר marque souvent tout particulièrement les sacrifices humains qu'on offrait en holocaustes aux divinités païennes ; le mot באש est sous-entendu.

Verset 22. La lecture ועל זאת, au lieu de ואת כל, n'est pas nécessaire, את a ici le sens de עם appliqué au temps, et il signifie « pendant » ; il se peut également que ואת soit un lapsus orthographique pour ועת, qui est l'expression ordinaire pour marquer la durée.

Verset 23. La phrase ויהי אחרי כל רעתך se rattache étroitement au verset 24 ; les exclamations אוי אוי לך, ainsi que l'habituel נאם אדני יהוה y figurent comme incidente.

Verset 27. Ce passage a extrêmement gêné les interprètes modernes et donné lieu à des observations extraordinaires qui ont abouti, comme toujours en cas d'embarras, à le faire considérer comme une interpolation. Voici comment s'exprime M. Cornill : « Le verset 27 est généralement transmis ; il donne cependant lieu à beaucoup d'hésitation. D'abord, il dérange le contexte, car dans la première moitié du chapitre, il n'est jamais question *que de la culpabilité de Jérusalem* et pas encore de son châtiment, ce qui vient seulement plus loin ; et on devrait s'attendre ici même à ce que le récit de la prostitution de Jérusalem avec les Égyptiens, les

Assyriens et les Chaldéens ne fût pas interrompu par une pareille observation incidente. Mais plus grande encore est la difficulté matérielle du verset. Puisque Ézéchiel, dit Smend avec une justesse parfaite, ne parle ici que d'une punition antérieure d'Israël, il ne peut pas faire allusion à de menus faits comme ceux qui sont consignés dans Amos, I, 6 ; Isaïe, IX, 11 ; Joël, IV, 4, mais seulement à la captivité philistéenne de la fin de l'époque des Juges (v. 59). Mais comment ce malheur national d'Israël a-t-il pu être considéré comme une punition pour l'idolâtrie égyptienne ou pour un pacte avec l'Égypte ? Sans compter qu'il n'y avait pas encore de Jérusalem à cette époque [1]... Mais même en admettant l'exactitude du texte hébreu, nous en retirerions une idée qui est développée aux versets 47 et suivants et qui viendrait trop tôt en ce lieu. A cause de cela, je ne puis voir dans ce verset qu'une interpolation étrangère insérée dans le texte primitif. »

J'ai le profond regret de faire remarquer que les deux prémisses de ce raisonnement sont aussi inexactes l'une que l'autre. D'abord, il ne s'agit ici que d'un avertissement salutaire de la part de l'epoux outragé, et non pas du châtiment définitif. Il serait étonnant et bien inexplicable que la mari n'intervînt pas au cours des honteuses folies de sa femme et attendît jusqu'à la fin pour donner libre carrière à son indignation. Dans ce cas, il se serait attiré le reproche bien mérité de n'avoir rien fait pour mettre fin au scandale lorsqu'il était limité à l'intérieur de son pays, et de lui avoir ainsi permis de s'étendre au dehors et devenir un scandale universel. On pourrait même regarder cette indulgence exceptionnelle comme indiquant l'absence d'un amour sincère et le désir de causer la perte irrémédiable de sa compagne. Ensuite, si la peine infligée à la reine par la main des Philistins n'est certainement pas la servitude philistéenne de la fin de la période des Juges, où Jérusalem n'était pas encore la capitale de la Judée, les auteurs que je viens de citer ont méconnu que le passage fait allusion à un événement bien postérieur, ainsi que je le prouverai plus loin ; en tout cas, l'authenticité de ce verset ne laisse aucun doute.

Verset 29. L'expression אל ארץ כנען כשדיה a donné beaucoup de tablature aux exégètes. La plupart d'entre eux traduisent ארץ כנען par « pays de commerçants », mais on ne voit pas bien l'opportunité de cette épithète. M. Cornill efface tout uniment le mot כנען. Il est plus simple de supposer que אל ארץ est une ancienne altération de בארץ ; le pays des Chaldéens est le plus éloigné de

[1] Inexactitude historique : les textes babyloniens de Tell-Amarna, qui sont de la fin du XVe siècle avant J.-C., mentionnent déjà Jérusalem (*Urusalim*) comme capitale d'un vaste district et possédant un temple consacré au dieu Adar (*Nimb*).

ceux qu'attiraient les charmes de la reine. La même correction doit aussi être opérée dans XVII, 4, où il s'agit de la transportation du roi Jéchonias en Babylonie (עיר הכלים, cf. v. 12).

Verset 30. Il me paraît certain que l'ancienne exégèse s'est trompée au sujet du sens de לבתך, qu'elle a interprété par « ton cœur ». Le changement de מה אנילה לבתך en מה לי לברותך : « Que me fait ton alliance » (Cornill), ne convient nullement au contexte et comprend même une expression absolument oiseuse, parce que l'épouse infidèle a rompu depuis longtemps le pacte conclu au moment de son mariage. La vérité est que לְבָתֵךְ est une ponctuation inexacte pour לַבָּתֵךְ, « combien est misérable ta flamme, ta passion! » Pour accomplir les actions honteuses dont elle est coutumière, elle doit être remplie d'ardeurs bien détestables et impures. אֲמֻלָה est un adjectif féminin formé de אמל, « se faner, pourrir », d'où aussi אֲמֻלָל « fané », au figuré « misérable ».

Verset 31. La correction בְּבָנוֹתֵךְ « en construisant », au lieu de בְּבָנוֹתַיִךְ « avec tes filles », est des plus évidentes. — Au lieu לקלס « pour louer », les Septante, qui donnent συναγουσα, ont certainement lu לכנס [1]. Cette lecture convient incomparablement mieux que celle de ללקט admise par M. Cornill.

Verset 34. La ponctuation זוּנָה paraît reposer sur un simple lapsus de scribe, au lieu de זוֹנָה. L'expression ואחריך לא זונה signifie : « aucune autre prostituée n'aura garde d'imiter ta conduite ».

Verset 36. Résumé des actes répréhensibles de l'épouse infidèle : les amants étrangers, l'idolâtrie et les sacrifices humains. Au lieu de וכדמי il faut lire sans aucun doute ובדמי.

Verset 37. Les mots אשר ערבת עליהם ne peuvent pas signifier : *Mit welchen du Wollust getrieben hast*, mais tout au plus « auxquels tu as fait plaisir ». Mais cette idée convient peu à la description précédente, qui attribue la recherche des plaisirs à la femme seule. J'incline à lire עגבת « que tu as caressés amoureusement » ; le verbe עגב est souvent employé par Ezéchiel au chapitre XXIII, qui reprend à nouveau le sujet de celui-ci. La locution מאהביך אשר עגבת עליהם est absolument pareille à ותעגב על מאהביה de XXIII, 5.

Verset 38. L'objection soulevée par quelques-uns contre la leçon traditionnelle וְנָתַתִּיךְ דַּם חֵמָה וְקִנְאָה, tout en étant assez justifiée, n'autorise nullement le changement violent introduit par

[1] Le verbe קלס exprime deux sens contraires : « blâmer » et « louer, glorifier ». Cette dernière signification est très usitée dans le Rituel.

M. Cornill : וְשִׁבַּרְתִּי עָלַיִךְ חֲמָתִי וְקִנְאָתִי. Le remède est beaucoup plus simple : il faut lire וְנָתַתִּי בָךְ, au lieu de וּנְתַתִּיךְ ; comparez XXIII, 25, וְנָתַתִּי קִנְאָתִי בָּךְ.

Verset 41. Comme la destruction des maisons de prostitution est déjà annoncée au verset 39 et que, de plus, celles-ci ne sont jamais appelées בית, mais גב et רמה, il est évident que le בתיך est le produit d'une ancienne erreur de scribe. D'autre part, la correction ושרפוך בתוך האש, admise par certaines versions, pèche contre l'usage de l'hébreu. Je rétablis sans hésitation ושרפו אותך באש ; la particule אותך revient plusieurs fois dans le verset précédent.

Verset 43. Les mots ולא עשית את הזמה ne donnent aucun sens satisfaisant. La Vulgate met, par simple divination, *et non feci juxta scelera tua in omnibus abominationibus tuis*, et est imitée avec quelques variations par Luther, « Wiewohl ich damit nicht gethan habe nach dem Laster in deinen Gräuelen ». Je propose de lire כי לא נשית « parce que tu n'as pas oublié » ; c'est un parallèle d'antithèse à לא זכרת du commencement de ce verset.

Verset 45. Au lieu de אֲחוֹתֵיךְ, il faut lire le pluriel אֲחוֹתַיִךְ (contracté de אַחְיוֹתַיִךְ) qu'on a aussi aux versets 55 et 61. — L'apostrophe : « Votre mère est une Héthéenne et votre père un Amorrhéen » sera expliquée plus loin. Le fait d'envisager la ville de Sodome comme la sœur cadette de Jérusalem est d'une grande importance pour l'intelligence de ce poème ; nous en parlerons dans la suite.

Verset 52. Le verbe פלל semble signifier ici « reprocher, demander compte » ; ce sens réside aussi dans ופללו אלהים (Samuel, II, 25) qu'il faut traduire : « le Juge lui en demandera compte ».

Verset 56. Lire ולא au lieu de ולוא.

Verset 57. Ce verset ne demande que la correction de ארם en אֲדֹם, d'après les Septante, et il n'y a aucune raison pour changer les mots כמו עת en כמו עתה ; la forme כמו עתה n'est pas hébraïque.

Verset 61. Au lieu du pluriel אחותיך הגדלות et הקטנות, on s'attendrait au singulier, אחותך הגדולה et הקטנה ; mais ce pluriel semble comprendre les בנות de chacune de ses deux sœurs. La correction בקחתי, au lieu de בקחתך, est inutile et fait même méconnaître la teneur du verset.

Traduction.

1. La parole de Iahwé vint vers moi en disant :
2. Fils de l'homme, fais connaître à Jérusalem toutes ses abominations.
3. Dis-lui : Voici ce que dit le Seigneur Iahwé à Jérusalem : Ton origine et ton lieu de naissance sont le pays de Chanaan ; ton père fut un Amorrhéen et ta mère une Héthéenne.
4. Voici ton histoire : Au jour où tu naquis, ton nombril ne fut pas attaché, tu ne fus pas lavée ni nettoyée avec de l'eau, ni mise dans de l'étoffe, ni enveloppée de langes.
5. Aucun être humain n'eut soin d'accomplir sur toi ces actes, par pitié pour toi, mais tu fus jetée sur le sol des champs, le corps trempé de saletés au jour où tu fus mise au monde.
6. Je passai près de toi et, te voyant palpitante dans ton sang, je te dis : vis, vis, malgré ton sang.
7. Je te rendis fraîche comme les plantes des champs ; tu poussas, tu grandis et tu parvins à l'âge des parures, les seins s'affermirent, le velouté apparut, mais tu étais nue, toute nue.
8. Je passai de nouveau près de toi et, voyant que tu avais atteint l'âge de l'amour, j'étendis le pan de mon habit sur toi pour couvrir ta nudité; je te fis serment de fidélité en concluant un pacte avec toi, dit le Seigneur Iahwé, et tu fus à moi ;
9. Je te lavai avec de l'eau pour enlever le sang que tu avais sur le corps et je te frottai avec de l'huile odoriférante ;
10. Je te revêtis d'étoffes brodées, je te chaussai de maroquin, je t'enveloppai de lin et je te couvris de soie.
11. Je te chargeai de parures, je mis des bracelets sur tes mains et un collier à ton cou ;
12. Je suspendis des boucles à ton nez, des pendants à tes oreilles et je mis une couronne magnifique sur ta tête.
13. Dès lors tu portas des ornements d'or et d'argent, tu fus vêtue de lin, de soie et d'étoffes brodées, tu te nourris de pain fin, de miel et d'huile et tu devins excessivement belle et apte à devenir reine ;
14. Ta renommée se répandit au milieu des peuples à cause de ta beauté, rendue parfaite par les parures que je te prodiguai, dit le Seigneur Iahwé.
15. Mais toi, confiante en ta beauté et en ta renommée, tu t'adonnas à la débauche et tu prodiguas tes séductions à tous les passants, quels qu'ils fussent ;
16. Tu pris les étoffes de tes vêtements multicolores et tu en couvris les estrades, où tu exerças la débauche sans honte ni vergogne ;
17. Tu pris les ornements précieux d'or et d'argent que je t'avais donnés, pour en faire des statues de mâles pour ta débauche ;

18. Tu pris tes vêtements brodés et tu les en couvris, et tu mis devant eux l'huile et le parfum que tu avais reçus de moi ;
19. Tu les régalas du pain que je te donnais pour ta nourriture et qui se composait de farine fine, d'huile et de miel, et tu en fis un parfum agréable constamment renouvelé, dit le Seigneur Iahwé ;
20. Tu pris les fils et les filles que tu m'as enfantés et tu les immolas pour les nourrir, comme si la débauche seule ne te suffisait pas.
21. Oui, tu égorgeas mes fils pour les leur donner, en les faisant brûler par le feu en leur honneur.
22. Et pendant tout le temps que durèrent tes abominations et ta débauche, tu ne t'es pas souvenue des jours de ta jeunesse lorsque tu gisais, complètement nue et palpitante, dans le sang.
23. Mais voici que, après toutes ces mauvaises actions (malheur à toi ! dit le Seigneur Iahwé).
24. Tu te construisis une estrade et tu t'élevas un haut lieu dans toutes les places ;
25. Tu construisis un lieu haut dans chaque carrefour, et en profanant ta beauté, tu pris des poses lascives pour attirer tous les passants, afin d'assouvir ta débauche ;
26. Tu te prostituas avec les fils d'Egypte, tes voisins, mâles vigoureux, sans discontinuer, afin de me provoquer.
27. Mais voilà que je levai la main sur toi ; je diminuai tes rations et je te livrai à la vengeance de tes ennemies, les filles des Philistins, qui rougissaient de ta conduite déréglée.
28. Malgré cela, tu continuas tes débauches inassouvies avec les fils d'Assur, sans toutefois apaiser ta passion.
29. Enfin tu étendis tes débauches depuis Chanaan jusqu'à la Chaldée, et toujours sans assouvir ta passion.
30. Que ta passion est misérable ! dit le Seigneur Iahwé, pour faire de telles œuvres, œuvres de prostituée sans frein ;
31. Pour construire des estrades à chaque carrefour et des hauts lieux sur chaque place, sans même imiter les autres prostituées, car tu as dédaigné le salaire.
32. O femme infidèle, qui préfères les étrangers à ton époux !
33. On donne le salaire à toutes les prostituées, mais toi, tu donnes le salaire à tous tes amants et tu les paies pour qu'ils viennent de tous côtés vers toi pour partager tes débauches.
34. Tu agis contrairement aux autres femmes, en cherchant à séduire tes amants sans avoir été séduite par eux, et en donnant le salaire au lieu d'en recevoir ; c'est bien contre nature. Voilà, ô prostituée, écoute la parole de Iahwé :
35. Voici ce que dit le Seigneur Iahwé : puisque ta souillure a débordé et que ta honte est devenue publique, par suite de tes

débauches avec tes amants, de tes abominables idoles et en raison du sang de tes enfants que tu leur as donné.

37. A cause de tout cela, je vais assembler tous tes amants, auxquels s'adressaient tes coquetteries, ceux que tu aimais et ceux que tu as délaissés ; je les réunirai autour de toi et je leur ferai part de ta conduite honteuse, afin que rien ne leur échappe.

38. Et je te ferai infliger la peine réservée aux adultères et aux infanticides, et je déverserai sur toi le sang, la colère et la jalousie.

39. Je te livrerai entre leurs mains; ils démoliront tes estrades, ils détruiront tes hauts lieux, ils te dépouilleront de tes vêtements, ils t'enlèveront les magnifiques ornements que tu portes et te laisseront complètement nue.

40. Ils ameneront contre toi une multitude de gens, ils t'assommeront avec des pierres, ils te mettront en pièces avec leurs épées.

41. Ils te brûleront par le feu et t'infligeront des châtiments en présence d'une multitude de femmes, c'est ainsi que je t'empêcherai d'exercer la prostitution et de donner le salaire aux hommes à tout jamais.

42. Alors j'apaiserai ma colère contre toi ; mon ressentiment à ton égard se calmera, je serai satisfait et je ne me fâcherai plus.

43. De même que, sans te souvenir des jours de ta jeunesse, tu m'as irrité par tous ces actes, de même je t'ai rétribuée comme tu l'as mérité, dit le Seigneur Iahwé, parce que tu n'as jamais interrompu ta débauche ni toutes tes autres abominations.

44. Voici, il n'y a pas un seul auteur de proverbes qui ne dise à propos de toi : Telle mère, telle fille.

45. Tu es, en effet, la fille de ta mère, qui s'est dégoûtée de son époux et de ses enfants ; mais tu es aussi la sœur de tes sœurs, qui se sont dégoûtées de leurs maris et de leurs enfants. Votre mère était bien une Héthéenne, et votre père un Amorrhéen.

46. Ta sœur aînée est Samarie, qui demeure à ta gauche avec ses filles; ta sœur cadette est Sodome, qui demeure à ta droite avec ses filles.

47. Tu n'as pas marché dans leurs voies ni imité leurs abominations, loin de là, mais tu as agi d'une façon beaucoup plus corrompue dans toutes tes voies.

48. Aussi vrai que je suis vivant, dit le Seigneur Iahwé, ni ta sœur Sodome, ni ses filles n'ont jamais commis les méfaits dont toi et tes filles vous vous êtes rendues coupables.

49. Ta sœur Sodome n'avait commis qu'un seul crime : elle avait l'orgueil, inspiré par l'abondance de nourriture et par la tranquillité ininterrompue dont elle et ses filles jouissaient tou-

jours, et elle ne voulut point venir au secours des pauvres et des malheureux qui s'adressaient à elle.

50. Enflées d'orgueil, elles ont osé commettre cette abomination en ma présence et je les ai retirées du monde aussitôt que je m'en suis aperçu.

51. Quant à Samarie, elle-même n'a pas commis la moitié de tes crimes; tes abominations dépassent de beaucoup les siennes et tu en as tant accomplies que ta sœur paraît vertueuse par comparaison avec toi.

52. Sois donc, toi aussi, chargée des actions honteuses dont tu faisais reproche à tes sœurs! Par suite de tes crimes, qui sont plus abominables que les leurs, elles sont relativement plus vertueuses que toi; oui, sois confondue et couverte de honte en voyant que tes sœurs étaient plus vertueuses que toi.

53. Je me propose de les rétablir toutes, Sodome avec ses filles et Samarie avec les siennes, et j'accomplirai aussi ton rétablissement au milieu d'elles.

54. Afin que tu expies tes actions honteuses et que tu rougisses de tout ce que tu as fait, pendant que ta vue les consolera des malheurs passés.

55. Ta sœur Sodome et ses filles reviendront à leur premier état; il en sera de même de Samarie et de ses filles, et toi et tes filles vous reviendrez aussi à votre premier état.

56. Est-ce que ta sœur Sodome n'était pas devenue un sujet de médisance pour toi, le jour de ton orgueil?

57. Avant que tes vicissitudes fussent connues du monde comme au moment où tu essuyas la raillerie des filles d'Édom et des environs et celle des filles des Philistins qui t'accablaient de leur mépris de toutes parts.

58. Alors tu as porté la peine de ta débauche et de tes abominations, dit Iahwé.

59. Car voici ce que dit le Seigneur Iahwé : J'ai agi envers toi comme tu as agi à mon égard en trahissant ton serment et en rompant le pacte conclu entre nous.

60. Maintenant c'est moi qui me souviendrai de la promesse que je t'ai faite aux jours de ta jeunesse, et je conclurai avec toi une alliance éternelle.

61. Tu te rappelleras ton ancienne conduite et tu en rougiras lorsque tu prendras possession de tes sœurs aînées ainsi que de tes sœurs cadettes. Je te les donnerai à titre de filles sans qu'elles participent au pacte dont tu as le privilège.

62. Ce pacte, je le conclurai avec toi seule; tu sauras alors que je suis Iahwé.

63. Je ferai cela pour que tu aies honte au souvenir du passé et que ta rougeur t'empêche d'avoir le verbe haut lorsque je t'aurai pardonné tout ce que tu as fait, dit le Seigneur Iahwé.

Résumé de la description.

En lisant attentivement le poème précédent, on ne tarde pas à distinguer différentes divisions dans cette biographie symbolique de la jeune fille, représentant l'histoire politique et religieuse de Jérusalem.

Première période. La jeune fille, issue d'un père amorrhéen et d'une mère héthéenne, est abandonnée par ses parents au milieu des champs le jour de sa naissance. Privée des soins indispensables de propreté et de salubrité, elle perd son sang et est couverte de saleté. Un passant charitable l'aperçoit pantelante dans une mare de sang, se propose de la sauver de la mort et, grâce à ses soins, elle se développe et devient une magnifique jeune fille pubère tout en restant à l'état de nudité absolue et de saleté repoussante au milieu des champs qui la virent naître.

Deuxième période. Le passant charitable revient auprès de la jeune fille et, voyant qu'elle est en âge d'être mariée, il la choisit pour épouse, et ils se font un serment de fidélité réciproque. La jeune fille est amenée chez le passant qui, après l'avoir fait laver et nettoyer, la fait habiller des vêtements les plus précieux, lui donne les plus belles parures, la nourrit des mets les plus recherchés et en fait une reine.

Troisième période. La reine, profitant de la notoriété acquise par sa beauté, s'adonne à la luxure et à la plus grossière débauche, se fait construire des estrades magnifiques, y place des idoles mâles qu'elle couvre de ses vêtements précieux et auxquels elle offre, non seulement des mets exquis qui lui sont fournis, mais de la chair de ses propres enfants en signe de profonde adoration.

Quatrième période. La reine, se livrant de plus en plus à sa funeste passion, ne se contente plus de ses amants indigènes, se fait construire des cabinets particuliers dans toutes les places et dans tous les carrefours, où elle invite les étrangers pour accomplir ses orgies. Ses séductions attirent chez elle tout d'abord les Egyptiens, auxquels elle prodigue ses caresses impures ; mais voici qu'elle reçoit un premier avertissement de la part de son époux, qui lui retire une partie de sa nourriture et la livre à la raillerie des filles des Philistins.

Cinquième période. Mais la reine est trop lancée dans la débauche pour faire attention à cet avertissement. Après les Egyptiens, elle invite successivement les Assyriens et les Chaldéens, sans pouvoir jamais assouvir sa passion, et au lieu de recevoir

des présents de la part de ses amants, c'est elle qui leur en donne pour les attirer en grand nombre chez elle.

Sixième période. L'expiation. L'époux outragé se décide enfin à venger son honneur. Il réunit tous les amants de sa femme, aussi bien ceux qu'elle a délaissés que ceux auxquels elle est encore attachée, et les rend juges de la conduite détestable de son épouse. Ceux-ci, la jugeant coupable d'adultère et d'infanticide, la condamnent à être lapidée, coupée en morceaux et brûlée par le feu, afin de servir d'exemple aux autres femmes qui assisteront à son exécution.

Cette description est suivie de considérations générales dans lesquelles l'auteur compare la conduite de Jérusalem à celle de Samarie et de Sodome, qui sont ses sœurs en inconduite et qui, quoique moins coupables qu'elle, ont péri et disparu du monde. Le prophète ajoute que, pour ne pas être injuste, Dieu rétablira un jour ces trois villes et que Jérusalem, après avoir reconnu ses crimes, rentrera de nouveau en faveur et deviendra l'objet d'une nouvelle alliance avec Dieu, alliance qui ne sera plus interrompue par de fâcheux accidents et aura une durée éternelle.

Interprétation.

L'interprétation de cette allégorie ne souffre aucune difficulté. Ainsi qu'il le dit lui-même dans l'introduction, l'auteur a voulu donner un exposé fidèle de la conduite de Jérusalem, depuis sa naissance jusqu'à sa destruction par la main des Chaldéens et de leurs auxiliaires, et annoncer en même temps qu'après l'expiation bien méritée de ses crimes, Dieu lui réserve un avenir heureux, qui ne sera plus troublé par de nouvelles épreuves. Mais, si cette signification générale a été comprise dès le début, il en est autrement du sens qu'on doit attribuer au nom de Jérusalem, et là-dessus on peut dire, sans trop d'audace, que la plupart des interprètes modernes se sont trompés d'une manière étrange en prenant ce nom comme terme géographique et en imaginant que le prophète avait en vue d'exposer l'histoire de la capitale de la Judée. Par suite de ce point de départ inexact, les expressions les plus importantes de la description sont devenues pour eux lettre close et inintelligible, à tel point qu'ils ont été obligés d'atténuer celles qui étaient trop expressives et de rejeter comme interpolations beaucoup d'autres qui ne paraissaient pas cadrer avec le reste. Ainsi, en partant de l'hypothèse qu'il s'agit réellement de la ville de Jérusalem, on ne voit pas pourquoi Ezéchiel lui donne un

père amorrhéen et une mère héthéenne, en contradiction flagrante avec la littérature biblique, qui fait habiter Jérusalem par les Jébuséens (יבוסי), et, pour échapper à cette difficulté, les uns en concluent que ce nom ethnique n'avait plus un sens précis sous la plume d'Ezéchiel, les autres, que le livre d'Ezéchiel a été écrit à un moment où les autres livres du canon hébreu n'existaient pas encore. Le reste de cette biographie symbolique n'était pas plus clair pour eux. Ils n'ont jamais pu expliquer comment Jérusalem, qui était déjà une ville royale à l'entrée des Hébreux en Palestine, a pu être comparée à une enfant abandonnée par ses parents. Mais ces difficultés, auxquelles on a obvié par des échappatoires aussi subtiles que forcées, sont bien moindres que celle que présente le verset 27, qui parle d'une diminution de revenus et d'une soumission momentanée au joug des Philistins. Devant un obstacle aussi insurmontable, les critiques ont eu recours à leur grand moyen habituel, en déclarant que ce verset était une interpolation arbitraire faite malicieusement par quelque scribe facétieux, qui a voulu jouer un tour aux exégètes modernes. Il me paraît inutile de continuer l'énumération de ces tours de force pour ce qui concerne le reste du poème. Ce que je viens de dire suffit pour donner une idée exacte de la façon dont certains critiques traitent les écrits bibliques. En réalité, le prophète entend sous le nom de Jérusalem, non la ville elle-même, mais la dynastie davidique dont elle est devenue la résidence. On connaît l'histoire de la royauté judéenne. A la mort de Saül, David inaugura cette royauté dans la ville d'Hébron, où il eut à soutenir une lutte sanglante de trois ans avant de pouvoir transférer son siège à Jérusalem. C'est à cette humble origine de la royauté hiérosolomytaine que le prophète fait allusion dans sa description de la naissance de la jeune fille abandonnée, à qui il donne un père amorrhéen et une mère héthéenne, car ce sont précisément ces deux nationalités qui se partageaient primitivement la possession d'Hébron et de ses environs. En effet, d'après la Genèse, Abraham, établi à Hébron, eut pour alliés les Amorrhéens אשכל ענר וממרא et acheta au Héthéen עפרון, en présence des enfants de Het [בני חת], la grotte et le terrain qu'il choisit pour la sépulture de sa femme Sara [1]. L'état civil de la jeune royauté est ainsi très fidèlement établi et chargé à dessein, afin d'expliquer les mauvais instincts qui se sont développés plus tard chez l'enfant. Celle-ci, c'est-à-dire la royauté minuscule, se débat, abandonnée de tout le monde au milieu de saletés et de mares de sang. Dieu, pris de

[1] Genèse, XIV, 13; XXXIII, 3-20.

pitié pour elle, la soutient au milieu de ses défaillances et lui donne la force de résister à la mort par faiblesse et inanition. Ce sont les deux premières périodes de son existence.

La petite royauté d'Hébron se fortifie peu à peu, au point de gagner la faveur du peuple tout entier, qui y voit une promesse de grandeur et de gloire nationales. C'est l'image de la jeune fille, fraîche et savoureuse comme les plantes des champs, qui atteint l'âge de puberté et de nubilité, pendant lequel les charmes féminins sont richement développés. Alors, Dieu conclut avec elle un pacte éternel ; les contractants se jurent une fidélité réciproque ; en d'autres termes, la royauté davidique est soutenue par les prophètes de Iahwé, à la condition de suivre fidèlement leur doctrine monothéiste. C'est la troisième période de la vie de la jeune fille, celle du mariage avec le passant charitable qui la purifie de toutes ses anciennes souillures, la mène dans sa demeure princière, la pare des plus beaux atours et lui confère la dignité de reine. L'image se comprend facilement : la royauté minuscule d'Hébron est transférée à Jérusalem, où s'élève bientôt le temple de Iahwé, de telle sorte que cette ville devient la capitale politique et religieuse de la Palestine tout entière. Mais la famille davidique oublie bientôt sa promesse, et le fils et successeur de David, Salomon, ne se contente pas de remplir son harem de Chananéennes, dont il légitime le culte, mais il leur adjoint un grand nombre de femmes issues de nations étrangères et s'efforce de construire partout des Bamot et des autels pour rendre à leurs dieux un hommage public et officiel. Le livre des Rois mentionne expressément l'institution par Salomon de sanctuaires voués aux divinités étrangères, les plus abhorrées par les prophètes, comme Astarté de Sidon, Milkam d'Ammon, Kamosch de Moab, et il ajoute, en outre, ces paroles significatives : « Il en fit autant pour toutes ses femmes étrangères, qui pouvaient en toute liberté brûler de l'encens et faire des sacrifices en l'honneur de leurs divinités » (XI, 4-8). Par suite de ce cosmopolitisme religieux, embelli par une libéralité fastueuse, une bonne partie des revenus de l'État furent absorbés par les dépenses pour l'entretien de ces cultes, et ce qui est encore pis, c'est que les Israélites, s'attachant de plus en plus à ces cultes étrangers, pratiquaient sans scrupule les sacrifices d'enfants dont ces divinités étaient habituellement honorées. Pour parler comme le prophète, la reine élève partout des estrades de débauche, fait fabriquer des statues de mâles et leur voue non seulement les objets les plus précieux et les mets les plus délicats, mais leur sacrifie également ses propres enfants. Dans cette sorte d'orgie religieuse inaugurée par Salomon, un fait dut parti-

culièrement frapper l'imagination de ses contemporains, c'est son mariage avec la fille de Pharaon, qui, en raison de sa haute naissance, a certainement exercé une grande influence sur les affaires nationales. Bien que le livre des Rois n'en dise pas un seul mot, il est pourtant indiscutable que le culte des dieux égyptiens avait pris alors un développement bien autrement considérable que ceux des peuples plus petits et plus faibles [1]. Le prophète fait allusion à cet événement en parlant des débauches prodiguées par la reine aux Egyptiens, célèbres par leur virilité exubérante. Cet acte abominable méritait bien une place à part et distincte parmi les faits analogues. Nous sommes ici à la fin de la quatrième période.

Cependant Iahwé commence à prendre un parti et donne un avertissement significatif à la dynastie infidèle. D'abord il lui enlève une grande partie de ses vivres et de ses fournitures ; en d'autres termes, il amène la séparation des dix tribus et le sac de Jérusalem par Sésonch, sous le règne de Roboam, fils de Salomon; ensuite, il fait de la famille royale un objet de risée aux yeux des Philistins. Cet événement eut lieu sous le règne de Joram, fils de Josaphat. Ce roi, qui s'était allié à la maison d'Achab, a introduit de nouveau en Judée les cultes étrangers, afin de plaire à sa femme. Le livre des Rois mentionne sous son règne la défection des Iduméens, qui étaient jusqu'alors tributaires de la Judée. Le verset II Rois, VIII, 21, contient une grave altération qui en a obscurci le sens. Il est évident que, au lieu de ויכה את אדום, il faut lire ויכהו אדום, ou plutôt ויכה אותו אדום, et cette correction doit aussi être faite dans la phrase plus correcte ויך את אדום de II Chroniques, XXI, 9. Joram fut alors complètement défait et l'armée judéenne se sauva à la débandade (ויגס העם לאהליו); mais, tandis que le livre des Rois, tel que nous l'avons aujourd'hui, se contente de mentionner ce seul événement pendant le règne de Joram, l'auteur des Chroniques rapporte tout au long le récit d'un accident beaucoup plus déshonorant pour la famille royale. C'est l'invasion de la Judée par les Philistins et les Arabes qui, après avoir pris plusieurs forteresses judéennes, entrèrent à Jérusalem et emmenèrent prisonniers les fils et les femmes du roi avec toutes les richesses qui se trouvaient dans le palais royal [2]. Un événement aussi inattendu remplit de joie et d'orgueil les Philistins, qui étaient les ennemis héréditaires d'Israël, ou, pour parler avec le prophète, la reine infidèle devint la risée des filles des

[1] Ce culte, au fond zoolatrique, a d'ailleurs persisté jusqu'à la destruction de Jérusalem (Ezéchiel, VIII, 10).

[2] II Chroniques, XXI, 16-17.

Philistins et aussi, comme il l'ajoute au verset 57, des filles des Iduméens. Il est vrai que cet avertissement salutaire fut donné en pure perte. Peu satisfaite des peuples voisins, la reine invite à ses orgies les Assyriens et, plus tard, les Chaldéens. Enfin, le moment de la vengeance arrive, tous les peuples des alentours concertent la mort de la dynastie hiérosolomytaine, et le dernier roi, Sédécias, qui s'est particulièrement rendu coupable de parjure envers Nabuchodonosor, roi de Babylone, est cruellement puni et voit massacrer tous ses enfants; c'est ainsi que la royauté davidique disparaît à tout jamais.

Dans la seconde partie du poème, le prophète ne s'occupe plus de la triste réalité, mais prévoit le rétablissement possible de cette royauté par un retour de faveur de la part de Dieu, lorsque les derniers rejetons obscurs de la famille davidique auront fait amende honorable et reconnu leurs anciennes fautes. Nous sommes ici dans le domaine du pur idéal. Le royaume schismatique de Samarie, voire même l'ancienne ville infâme de Sodome, reprendront une vie nouvelle à la restauration du royaume hiérosolomytain, dont ils seront les dépendances et, grâce à la nouvelle alliance conclue par Dieu avec la royauté restaurée, Jérusalem et sa dynastie resteront jusqu'à l'éternité.

Encore un mot pour terminer. Le commentaire que nous venons d'exposer démontre d'une manière certaine que le prophète Ezéchiel connaissait littéralement l'histoire de l'immigration d'Abraham telle qu'elle est racontée dans le texte de la Genèse que nous possédons aujourd'hui, y compris le chapitre XIV, qui seul attribue une origine amorrhéenne aux alliés d'Abraham, et aussi l'histoire des rois de Juda sous la forme dans laquelle nous l'a transmise l'auteur du livre des Rois. Mais il y a plus, ce prophète fait une allusion des plus claires à un événement du règne de Joram qui ne se trouve aujourd'hui que chez l'auteur des Chroniques, ce qui prouve, pour toute personne impartiale, que cet auteur, accusé de mensonges et d'inventions tendancielles par l'école critique la plus récente, a puisé à d'anciennes sources authentiques, qui n'ont pas laissé de traces chez les autres historiens. Il y a là, je crois, une présomption remarquable en faveur des autres faits qu'il est le seul à raconter et que l'on a rejetés hâtivement, sans raison suffisante.

XXV

ÉZÉCHIEL XVIII.

Le sens général de ce chapitre n'a jamais donné lieu à beaucoup de contestations. On saisit tout de suite le but de l'auteur, qui cherche à répondre à une objection qui paraissait irréfutable à ses contemporains. Il s'agit de combattre le proverbe populaire lequel exprime ironiquement les défauts du système prophétique, qui expliquait la souffrance des descendants par les péchés commis par leurs ancêtres. Comme toutes les créations du génie populaire, le proverbe en question est à la fois concis et mordant . « Les pères ont mangé du verjus et les enfants ont les dents agacées. » Le prophète en est indigné et fait prononcer à Dieu ce serment significatif, qui résume la théorie contraire de la responsabilité individuelle : « Voici, toutes les âmes m'appartiennent, aussi bien l'âme du père que celle de son fils ; l'âme pécheresse seule mourra ». Le sens de ces mots est clair : en retardant la punition du coupable, on ne peut invoquer qu'une seule excuse, celle de ne pas être en état d'appliquer la sentence de la justice à la personne du criminel, assez puissant pour ne pas se laisser infliger la peine méritée. Une telle excuse ne saurait s'appliquer à Dieu, qui est tout-puissant et devant lequel toute résistance est impossible ; par conséquent, la peine infligée par Dieu doit atteindre le criminel seul et ne point retomber sur des personnes innocentes, sous prétexte qu'elles descendent d'ancêtres criminels. Le reste du chapitre n'est que l'exposé détaillé de cette doctrine, qui, en même temps qu'elle écarte une criante injustice attribuée à Dieu, rend l'individu maître absolu de son sort, qu'il peut rendre heureux ou malheureux selon la conduite vertueuse ou criminelle qu'il choisira, sans avoir à redouter des peines pour des crimes qu'il n'a pas commis.

Afin de ne donner aucune prise au doute, le prophète, fidèle à sa manière diffuse et analytique, énumère tous les cas qui peuvent se rencontrer, dans la succession des générations, dans la conduite du père et de ses fils.

Premier cas : Le père est juste et vertueux ; il vivra par sa vertu.

Deuxième cas : Le fils, faisant tout le contraire de son père, de-

vient criminel; il mourra par sa faute, et les vertus de son père ne lui serviront de rien.

Troisième cas : Un père criminel a un fils qui, au lieu d'imiter ses crimes, mène une vie juste et vertueuse : le fils aura la vie sauve par sa propre vertu, sans que les crimes de son père puissent lui être imputés.

Quatrième cas : Un homme, après avoir commis de grands crimes, se repent sincèrement et se consacre aux œuvres justes et vertueuses ; il gagne par cela seul la vie et n'est plus inquiété pour ses crimes passés ; Dieu, loin de désirer la mort du pécheur, trouve un plaisir dans son retour, qui vaut au coupable la conservation de la vie.

Cinquième cas : Un homme, vertueux d'abord, s'abandonne plus tard à tous les crimes; il mourra et sa vertu passée ne saura lui conserver la vie.

Cette manière d'agir de la part de Dieu n'est pas comprise par la maison d'Israël, qui la considère comme peu conforme à l'équité. Le prophète combat cette tendance de ses compatriotes, qui ne veulent jamais oublier leur rancune, et il résume sa doctrine dans l'admonestation suivante : « O maison d'Israël, je vous jugerai d'après votre conduite actuelle, dit le Seigneur Iahwé; faites donc pénitence et retirez vos mains de tous vos crimes, qui ne seront plus pour vous un objet de peine. Rejetez loin de vous tous les péchés dont vous vous êtes rendus coupables; faites-vous un cœur neuf et un esprit neuf, afin que vous ne mouriez pas, ô maison d'Israël, car je ne désire pas la mort du coupable, dit le Seigneur Iahwé ; cessez donc de pratiquer l'iniquité et vous vivrez. »

L'exposition qui précède est parfois obscurcie, dans le texte hébreu, par des expressions incompréhensibles qui exigent quelques légères corrections :

Verset 7. La phrase חבלתו חוב ישיב ne donne aucun sens satisfaisant. M. Cornill corrige : חבלתו שוב ישיב, et il traduit ainsi les deux premières phrases du verset : « Niemanden bedrückt, sein Pfand gewisshaft zurück gibt »; mais il y a à cela deux difficultés : d'abord, le suffixe de חבלתו est entièrement superflu, car il s'agit d'un gage en général. Ensuite, au lieu du *qal* שוב, on s'attend à השיב, l'infinitif du verbe ישיב. Enfin, dans tout le reste du chapitre, on ne trouve nulle part la forme féminine חבלה, mais la forme masculine חבל. Il est beaucoup plus simple de lire חבל השיב ישיב : l'altération est due à la confusion de ה avec ת, de ש avec le groupe חו, et de י avec ו, lettres dont les formes se ressemblent beaucoup entre elles.

Verset 9. Le passé שמר détonne après le futur יהלך ; il faut lire ישמר ; le י initial est tombé par suite du voisinage de ומשפטי, qui se termine par la même lettre.

Verset 10. La première partie du verset est parfaitement claire, il s'agit d'un fils inique qui aime à verser le sang de ses semblables ; mais les mots suivants ועשה אח מאחד מאלה sont entièrement inintelligibles. Les Septante, en désespoir de cause, traduisent : « et commettant des péchés, il n'a pas marché dans la voie de son père le juste ». Cette traduction est suivie par M. Cornill, qui fait entrer dans son texte les mots : ועושה עול בדרך אביו הצדיק לא הלך. Cette lecture, qui reposerait soi-disant sur une tradition différente, non seulement ne jette aucune lumière sur cette partie du verset 10, mais a encore cette fâcheuse conséquence de ne tenir aucun compte de la première partie du verset 11. Il est cependant facile de démontrer l'originalité du texte hébreu, qui ne demande que de légères corrections pour devenir intelligible et entrer dans l'ordre d'idées du contenu.

Il faut simplement lire וְיַשֵּׁק אח וכאחד מאלה : « qui spolie le frère et commet un des actes qui viennent d'être énumérés. » La clarté de cette phrase a été obscurcie par des scribes ignorants ou négligents, qui ont confondu ק avec ה et וכ avec מ. Nous avons là, je crois, une preuve certaine de l'inutilité de la plupart des corrections faites sous l'autorité des Septante, comme du danger de celles qui ne reposent pas sur le respect absolu du texte hébreu.

Verset 11. Les mots והוא את כל אלה לא עשה sont extrêmement clairs, mais ne conviennent pas au contexte, puisqu'il ne s'agit pas de bonnes actions, mais de crimes dont la mention suit immédiatement. On pourrait se tirer d'embarras en enlevant la négation לא : « et lui a fait toutes ces choses (abominables) » ; mais alors on serait obligé d'effacer la particule כי, qui annonce clairement le contraire de la négation précédente. Mais ces violences sont absolument inutiles. Il n'y a rien à ajouter ni rien à retrancher ; il faut seulement, en supposant la confusion de מ avec ל et de ה avec מ, lire אמה au lieu de אלה, « mais lui n'a fait aucune action vertueuse », contrairement au משפט אמה pratiqué par son père (vers. 8).

Verset 13. La forme וחי est très étrange ; les Septante paraissent avoir lu הוא חיה ; la leçon primitive pourrait avoir été הֲיָחִי « mérite-t-il de vivre ? » Le ה initial serait tombé par suite de la lettre similaire ח, qui termine le mot précédent לקח.

Verset 17. Au lieu de מיעני, il faut lire avec les Septante, מיעול, conformément aux expressions analogues des versets 8, 24 et 26.

Verset 18. Le mot אח, bien qu'il ne convienne pas dans ce chapitre, qui emploie le mot רֵעַ pour exprimer l'idée de « semblable », n'est pas dû à une interpolation, mais est le résultat d'une confusion de lettres similaires ; il faut lire גזל גזלות, variété de גזלות גזל qu'on lit au verset 12.

Verset 24. Lire également הֲיָחֵי, au lieu de וחי ; le ה initial est tombé par suite du voisinage du ה final de יעשה, et le י a été confondu avec ו, tout comme au verset 13.

Verset 29. Rétablir comme au verset 25, הדרכי לא יתכן הלא דרכיכם לא יתכנו, au lieu de הדרכי לא יתכנו בית ישראל הלא דרכיכם לא יתכן ; le singulier דרך, avec son sens particulier de « manière d'agir », convient mieux, en parlant de la divinité, tandis que le pluriel exprime bien la variabilité des actions humaines.

Verset 30. Dans le verbe השיבו est sous-entendu le régime direct יד, clairement exprimé au verset 17. La correction מעל פשעיכם, pour מכל פשעיכם, préconisée par M. Cornill, donne une locution impossible en hébreu ; d'autre part, la traduction « und kehrt euch ab von eueren Missethaten » donne au verbe השיבו un sens intransitif qu'il n'a jamais.

Quand on examine avec soin les actes loués ou blâmés dans cette exhortation, on trouve dans ce parallélisme des points positifs et négatifs énumérés dans l'ordre suivant.

Actions positives : 1° עשה משפט וצדקה ; 2° חבל ישיב ; 3° לחמו ובחקותי יהלך ומשפטי שמר לעשות ; 4° ערם יכסה בגד ; 5° לרעב יתן אמת. — Actions négatives : 1° אל ההרים לא אכל ; 2° עיניו לא נשא אל גלולי בית ישראל ; 3° אשת רעהו לא טמא ; 4° אל אשה נדה לא קרב ; 5° בנשך לא יתן ותרבית לא יקח ; 6° גזלה לא יגזל ; 7° איש לא יונה ; 8° מעול ישיב ידו.

Il ne faut pas beaucoup d'efforts pour reconnaître que le prophète a puisé la plupart de ses préceptes dans les chapitres XVIII, XIX et XX du code lévitique. Les expressions des numéros 1 et 5 se trouvent réunies dans XVIII, 3, 4 (את משפטי תעשו ואת־חקתי תשמרו ללכת בהם, puis ושמרתם את חקתי ואת משפטי), et sous une forme plus correcte par rapport au verbe הָלַךְ, qui est employé au *qal*, tandis que le *piël* הִלֵּךְ au sens du *qal* appartient au langage plus récent. Les numéros 3 et 4 sont extraits du chapitre XVIII, versets 19 et 20, où se trouve aussi le verbe טמא ; le numéro 5 est tiré du chapitre XIX, verset 33 ; le numéro 8 du chapitre XIX, versets 15, 35 ; le numéro 6, voire la formule plus complète עשק עשק גזל גזלות, est littéralement pris dans le chap. XIX, vers. 13, hormis le régime incorrect גזלות, que le prophète a ajouté de son chef ; le numéro 7 est une modification des versets XXV, 36, 37, enfin, les nu-

méros 3 et 4 sont littéralement copiés dans Isaïe, LVIII, 7. On peut affirmer sans exagération qu'Ezéchiel a rédigé ce sermon avec les notes qu'il avait recueillies dans les livres antérieurs, qui avaient déjà une autorité religieuse sans avoir toutefois un crédit particulier qui les rendît invariables. D'autre part, tout le contenu de ce chapitre nous fait voir avec évidence qu'il espérait pouvoir modifier et même renverser tout à fait l'un des principes fondamentaux de la législation lévitique, celui que proclame le décalogue comme une déclaration de Dieu lui-même, principe d'après lequel les descendants sont responsables des crimes de leurs ancêtres. Une réforme aussi radicale aurait lieu de nous étonner si nous ne savions pas que le prophétisme s'arrogeait le droit de défaire par une révélation plus moderne et plus opportune les révélations surannées qui ne répondaient plus aux besoins de l'heure présente. L'expression : lois éternelles, qui accompagne ordinairement les anciennes prescriptions et que l'exégèse des temps postérieurs a prise au pied de la lettre, comme une marque d'immutabilité absolue, n'avait pas pour eux cette valeur matérielle. Ils ne voyaient dans le changement qu'une nouvelle preuve de la sollicitude de la divinité législatrice pour le bien de son peuple. Du temps d'Ezéchiel, l'idée répandue par l'ancienne littérature sur la solidarité des descendants et des ancêtres menaçait de produire un découragement général dans la communauté des fidèles Iahwéistes, qui, ne se connaissant coupables d'aucune transgression légale, trouvaient qu'ils ne méritaient pas les malheurs dont ils étaient frappés et se disaient : « A quoi nous sert de mener une vie vertueuse si nous ne pouvons éviter les suites funestes des fautes de nos pères » ? Le prophète déclare solennellement la responsabilité individuelle. C'était le premier pas fait dans le but d'individualiser la religion ; mais, pour que cette tentative se généralisât, il a fallu une rupture complète avec l'ancienne loi qui avait jeté trop de racines dans l'esprit du peuple et qui ne faisait que grandir après que le prophétisme eut fait place aux docteurs de la loi, qui se consacrèrent particulièrement à l'étude de l'ancien code. Toutefois, la doctrine d'Ezéchiel s'introduisit plus facilement chez les sectes dissidentes, comme les Esséniens et les Chrétiens, et contribua à l'affaiblissement de l'idée de nationalité. La nation, cette grande unité qui compte seule dans l'antique révélation, s'est émiettée en mille petites unités, pivotant sur elles-mêmes et constituant une sorte de cosmopolitisme transcendant.

J. Halévy.

LE CANTIQUE DE DÉBORA

Certains morceaux poétiques insérés dans les livres législatifs et historiques, notamment le cantique de Débora, la bénédiction de Jacob et celle de Moïse, ont attiré de tout temps l'attention des commentateurs. Ceux-ci ont incliné, et cette vue a trouvé, de notre temps encore, d'éminents représentants, à considérer ces pages comme antérieures à la rédaction des livres bibliques, dont les auteurs les auraient purement et simplement incorporées à leur œuvre. Cependant un certain nombre des difficultés que présente cette explication semblent pouvoir être levées par une voie différente. Au lieu de nous représenter les pages poétiques en question comme ayant existé antérieurement à la confection des livres, nous voudrions rechercher si l'on ne se rendrait pas un compte plus exact de leur contenu et de leur composition en imaginant qu'elles sont l'œuvre d'écrivains qui avaient déjà le texte en prose sous les yeux. Si cette vue était fondée, elle devrait trouver sa confirmation dans l'examen philologique et lexicologique de nos textes [1].

I

LE CANTIQUE DE DÉBORA ; SON CADRE ET SES DIVISIONS.

On connaît la définition théologique qui constitue le thème du livre des Juges. Le peuple d'Israël, au lendemain de la mort de Josué, est tombé dans l'infidélité religieuse ; la divinité l'a châtié

[1] Nous tiendrons le plus grand compte de deux études et traductions du Cantique de Débora récemment parues en français, celle de M. Reuss, au volume de sa *Bible*, intitulé *Histoire des Israélites*, et celle de M. Renan au t. Ier de l'*Histoire du peuple d'Israël*.

en plaçant les coupables sous le joug de l'étranger. Toutefois, touchée du sincère repentir des Israélites, la divinité consent à leur rendre la liberté par l'intervention de personnages appelés « Juges », auxquels elle prête sa souveraine assistance. Débora est un de ces personnages, bien qu'elle soit une femme. Le chapitre IV du livre des Juges célèbre son intervention. Elle exerçait au milieu de ses concitoyens un double ministère prophétique et judiciaire, dont le siège était une localité située entre Rama et Béthel, dans la montagne d'Ephraïm. Cette femme mande près d'elle un chef nephtalite du nom de Barac; elle donne l'ordre à celui-ci de rassembler les contingents des deux tribus de Nephtali et de Zabulon et de les masser au mont Thabor. Sisara, chef de l'armée chananéenne, lui offrira le combat près du torrent du Kison et s'y fera écraser, débarrassant ainsi les Israélites de la lourde servitude qu'a fait peser sur eux son maître, le roi Jabin. C'est, en effet, ce qui ne tarde pas à arriver, Débora ayant consenti à accompagner Barac et à lui prêter l'appui de sa présence, sur son expresse demande. Sisara, fugitif, périt sous la main d'une femme d'origine cinéenne, nommée Jahel, qui lui avait accordé l'hospitalité, mais le frappa traîtreusement pendant son sommeil [1].

Immédiatement après ce récit, le livre des Juges nous donne une page poétique, qui forme le chapitre V et donne le commentaire de la victoire remportée sur l'ennemi : c'est le morceau connu sous le nom de « Cantique de Débora », et à propos duquel se pose cette question : A-t-il été composé après et d'après le récit en prose, ou appartient-il à une époque antérieure ?

Le « Cantique de Débora » présente les divisions suivantes, qui facilitent singulièrement son intelligence générale : 1° Prélude (versets 2 et 3); 2° Rappel de la gloire des temps passés, à laquelle est opposée la période d'oppression (versets 4 à 8) ; 3° Second prélude, formant l'introduction proprement dite du poème (versets 9 à 12) ; 4° Indication de la part prise à l'action par les dix tribus, dont les unes entrent en ligne et les autres s'abstiennent (versets 13 à 18) ; 5° Description de l'engagement et de la déroute de l'ennemi (versets 19 à 22) ; 6° A la malédiction jetée sur les traîtres est opposée la bénédiction que mérite le haut fait de Jahel (versets 23 à 27) ; 7° Peinture des sentiments et des appréhensions qu'éprouve la mère de Sisara (versets 28 à 30) ; 8° Epilogue (verset 31).

[1] Pour l'appréciation du caractère historique des faits dont on vient de lire le résumé, voyez notre *Précis d'histoire juive*, p. 204-209.

II

LE PRÉLUDE DU CANTIQUE DE DÉBORA (v, 2-3).

Après que le chapitre IV se fut terminé sur ces mots : « En ce jour, Dieu humilia Jabin, roi de Chanaan, devant les enfants d'Israël, et la main des enfants d'Israël s'appesantit de plus en plus sur Jabin, roi de Chanaan, jusqu'à ce qu'ils eussent exterminé Jabin, roi de Chanaan », le chapitre V introduit le Cantique de Débora de la façon suivante : *Et chanta Débora, ainsi que Barac, fils d'Abinoam, en ce jour, en ces termes.* Devons-nous admettre, en conséquence, que la prophétesse et le chef militaire aient entonné de concert le chant de triomphe ? Je ne le pense pas. L'auteur inspiré du poème, c'est la prophétesse Débora ; l'esprit divin qui l'anime d'une façon permanente, qui l'a poussée à provoquer la lutte avec l'ennemi, se manifeste en dernier lieu par un chant religieux, fruit de la même inspiration prophétique. Barac est simplement associé au véritable auteur ; j'admettrais volontiers qu'il s'unit à Débora pour faire entendre le prélude et l'épilogue (versets 2 et 31), en particulier que c'est dans sa bouche qu'est placée l'apostrophe du verset 12 : Lève-toi, Débora ! Ces mots à eux seuls, si on les suppose prononcés par Barac, justifient la phrase qui introduit le chant. Nous ne voyons, en conséquence, aucune raison pour considérer, ainsi que l'ont avancé quelques commentateurs, Reuss entre autres, le titre comme ayant été rédigé après coup et ajusté au poème d'une façon peu satisfaisante. *En ce jour* est une expression quelque peu élastique, que nous rendrions plus volontiers dans notre langue par les mots : Au lendemain de la victoire.

Les difficultés d'interprétation commencent dès les premiers mots du Cantique : *Bifero'a pera'ot.* Les Septante ont traduit : Ἀπεκαλύφθη ἀποκάλυμμα ἐν Ἰσραήλ, c'est-à-dire : Un voile a été enlevé en Israël, ce qui est injustifiable devant le dictionnaire et n'offre guère de sens, et la Vulgate, en brouillant les deux premiers membres de phrase d'une façon inextricable, dit : *Qui sponte obtulistis de Israel animas vestras ad periculum.* Aussi les modernes refusent-ils de les suivre et se rabattent-ils sur la traduction de Théodotion : Ἐν τῷ ἀρξασθαι ἀρχηγούς, que de Wette reproduit ainsi : Dass Führer führten in Israel, et Reuss : Que des chefs se soient levés, etc. Malheureusement, cette interprétation n'est obtenue qu'au

moyen d'une véritable violence faite au sens des mots. En ce qui concerne le substantif *péra'*, on s'appuie sur un texte unique du Cantique de Moïse, où le sens de prince paraît réclamé par le contexte [1] ; puis on transporte cette acception sur le verbe *para'*, que l'on interprète alors au sens de « commander, entreprendre, partir en guerre ».

Au lieu de s'engager dans cette voie scabreuse, il est préférable d'examiner si la langue ne recommande pas une autre acception. Or, pour le substantif *péra'*, le sens de chevelure est attesté par les passages de Nombres, VI, 5, et Ezéchiel, XLIV, 20 ; quant au verbe *para'*, les anciens lexicographes [2] le prenaient dans les sens très variés, trop variés, de *in summo fuit*, *nudavit*, *misit*, *dimisit*, *dissolutum reddidit* ; les dernières éditions du *Handwörterbuch* de Gesenius ont très heureusement ramené cette multiplicité d'acceptions à une seule, qu'expriment les verbes allemands *lösen*, *loslassen*, *verlassen*, *auflösen*, *fliegen lassen*, à la seule exception du passage dont nous disputons présentement [3]. Gesenius notamment substitue le sens de *faire flotter les cheveux* à *dénuder la tête* dans Lévitique, X, 6 ; XIII, 45 ; XXI, 10 ; Nombres, V, 18. En nous en tenant à ces indications, nous obtiendrons le sens suivant : *Pour flotter les chevelures en Israël*, et, sous une forme plus intelligible : *Pour les chevelures qui ont flotté en Israël*, etc., *bénissez Yahvéh* [4] !

L'action de laisser croître et faire flotter la chevelure est caractéristique du vœu de *naziréat*, dont les règles sont données au chapitre VI des Nombres ; l'époque même des Juges connaît deux héros, éminents entre tous, qui méritèrent la bienveillance divine en s'astreignant aux exigences du naziréat, Samson et Samuel [5]. Si l'on suppose l'auteur du Cantique et ses lecteurs familiers aussi bien avec l'histoire de Samson et de Samuel qu'avec les règles du naziréat, notre texte devient d'une intelligence aisée ; le poète remercie la divinité de ce que des hommes dévoués, en faisant flotter leur chevelure sans la profaner par le rasoir, aient mérité de

[1] Deutéronome, XXXII, 42 : Mon glaive, dit la Divinité, se repaîtra *de la tête des princes de l'ennemi*, *mérosh pare'ot oyeb*.

[2] Voyez, par exemple, le *Lexicon manuale* de Winer, 1828.

[3] Son embarras à cet égard se traduit par cette formule embrouillée : *anfangen* (von Begriffe des Lösens und Oeffnens).

[4] Dans Deutéronome, XXXII, 42, on pourrait traduire : se repaître *de la tête*, — *des chevelures*, ou considérer *pare'ot* comme le pluriel de *pare'oh* (Pharaon) traité comme un nom commun. — Voyez dans Ezéchiel, XLIV, 20, l'expression *shillah péra'*, qui correspond à *para' péra'* d'une façon remarquable.

[5] Juges, XIII, 3-5 ; XVI, 17 et suiv., 22 ; I Samuel, I, 11.

recevoir d'elle la force surnaturelle par laquelle l'ennemi a été mis en déroute [1].

A côté et derrière les chefs qui marchent au combat avec la chevelure flottante du *nazîr*, se range le peuple : Pour les chevelures qui ont flotté en Israël, *pour le peuple qui s'est consacré, louez Yahvéh !* Si quelque chose devait nous confirmer dans la pensée que nous avons été bien inspiré en demandant aux Nombres le sens du mystérieux *bifero'a pera'ot*, ce serait assurément l'emploi du verbe *nadab* au hitpahel (*behitnaddeb 'am*), qui vient nous renvoyer aux mêmes sources ou à des sources qui sont avec celles-ci dans le rapport le plus intime. Ici, comme sens général, l'accord est complet entre les commentateurs, qui conviennent qu'il s'agit de l'acte par lequel le peuple s'est consacré ou dévoué en vue du combat. Malheureusement, quand on traduit, avec de Wette, « dass willig das Volk war, » ou avec Segond, « le peuple s'est montré prêt à combattre, » on risque de laisser échapper la nuance attachée au mot hébreu, dont l'intention est moins patriotique au sens moderne du mot qu'elle n'est religieuse, nous dirions presque ecclésiastique [2]. En effet, *hitnaddeb* est un terme qui a un sens très précis dans la langue ecclésiastique du judaïsme ; il s'applique à des actes de piété, tout particulièrement de munificence à l'endroit du sanctuaire, que des individus accomplissent volontairement. Il est indispensable que nous insistions sur ce terme, qui reviendra une seconde fois dans le Cantique de Débora (au verset 9) et nous fait connaître d'une façon très nette, sans qu'aucune hésitation soit désormais permise, quelle sorte de vocabulaire était à la disposition de l'auteur. Or la Bible, en dehors du Cantique de Débora, présente douze fois le verbe *hitnaddeb*, et ces douze exemples appartiennent exclusivement aux livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, qui sont, de l'aveu unanime, d'origine post-exilienne, du cinquième, quatrième, peut-être du troisième siècle seulement avant notre ère, et qui sont,

[1] Il était licite à un écrivain qui traite ses sources avec une grande liberté d'ajouter ce trait à sa description, bien que le chapitre IV ne représente ni Débora ni Barac comme des *nazîr*. — Après avoir été amené nous-même au sens qui vient d'être indiqué, nous avons été aise d'apprendre, par le commentaire de Bertheau, que cette interprétation a été déjà soutenue par Cassel, qui y voit « eine poetische Darstellung der Weihe des Volks zu dem heiligen Kampfe ». — Nous considérons que notre explication trouve une remarquable confirmation dans le passage d'Amos, II, 11-12, où le *nabi* et le *nazîr* sont mis en parallèle, précisément en ce qui concerne l'époque qui a suivi la conquête de la Palestine.

[2] M. Reuss a été plus réservé en écrivant « que le peuple se soit dévoué » ; quant à M. Renan, il traduit « quand le peuple accourt », ce qui fausse absolument la couleur du texte, en permettant de croire qu'il s'agit ici d'une bonne volonté toute laïque.

d'autre part, dans une relation étroite avec les textes de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, qui donnent le détail du rituel. Dans dix des douze passages en question, *hitnaddeb* est employé dans le sens d'une donation consentie librement au profit du temple de Jérusalem [1]. A Néhémie, XI, 2, il s'agit d'un consentement volontaire à accepter le séjour à Jérusalem, considéré comme peu avantageux au point de vue matériel : « Le peuple bénit tous les hommes qui se consacrèrent (*hammitnaddebim*) pour habiter Jérusalem. » Enfin, à II Chroniques, XVII, 16, le terme est employé avec la nuance exacte du Cantique de Débora. Il s'agit d'un recensement de l'armée opéré au temps d'Ezéchias, et on cite à ce propos trois capitaines en Juda, dont le premier a sous ses ordres trois cent mille guerriers, le second deux cent quatre-vingt mille ; du troisième on dit, qu'il « s'était volontairement consacré à Yahvéh (*hammitnaddeb la-Yahvéh*) et avec lui deux cent mille vaillants hommes. » Il est question d'une consécration en vue de la profession militaire. C'est l'affirmation du point de vue théocratique, lequel n'est pas précisément la marque d'une haute antiquité.

Il reste à dire à qui est adressée l'invitation : Bénissez Yahvéh ! C'est sans doute à quelque chœur de chantres ou à un groupe de fidèles prêts à répéter certains refrains du poème, de même que nous trouvons fréquemment dans les Psaumes l'indication : Louez Yahvéh ! On sait que, dans le cantique prononcé lors du passage de la mer Rouge, le chantre est salué par les répons d'un chœur de femmes [2]. Nous pouvons nous figurer ici quelque chose d'analogue.

Le prélude qui a ainsi débuté : *Pour les chevelures* (de Nazir) *qui ont flotté en Israël, pour le peuple qui s'est consacré* (en vue du combat), *bénissez Yahvéh* ! se complète par quelques mots, où l'auteur invite les princes étrangers à écouter le récit de la merveilleuse délivrance accordée aux Israélites : *Ecoutez, ô rois, tendez l'oreille, ô princes ! C'est moi pour Yahvéh, c'est moi qui chanterai ; je jouerai* (de l'instrument à cordes) *pour Yahvéh, Dieu d'Israël*. Le parallélisme des deux verbes que nous rendons par *écouter* et *tendre l'oreille* est familier aux livres bibliques, notamment aux Psaumes ; le parallélisme entre *rois* et *princes* (préférablement *monarques*, *potentats*) se retrouve dans un petit nombre de passages, qui n'appartiennent pas à la littérature ancienne [3] ; *rozenim* notamment ne se retrouve que dans des écrits

[1] I Chroniques, XXIX, 5, 6, 9 (deux fois), 14, 17 (deux fois) ; Esdras, I, 6 ; II, 68 ; III, 5.

[2] Exode, chap. XV ; voyez particulièrement les versets 20-21.

[3] Psaumes, II, 2 ; Proverbes, VIII, 15 ; XXXI, 4 ; Habacuc, I, 10.

d'assez basse date [1]. Je lis avec étonnement dans Reuss : « Les rois et chefs des Chananéens sont ironiquement invités à écouter le chant de triomphe des vainqueurs. » Je demanderai comment ils seront en état d'entendre un chant où l'on célèbre leur extermination. Le sens, d'ailleurs, n'est pas douteux ; le poète, dépassant les limites de la mère-patrie, veut prendre l'étranger lui-même à témoin de la gloire du Dieu d'Israël et de son peuple. La personne qui parle, sous l'impulsion de l'inspiration prophétique, c'est Débora ; sa voix va s'élever en l'honneur de la divinité protectrice et elle s'accompagnera des sons d'un instrument à cordes, selon une expression familière aux Psaumes [2].

III

LA GLOIRE DES TEMPS PASSÉS OPPOSÉE A LA PÉRIODE D'OPPRESSION (v, 4-8).

O Yahvéh, dans ton sortir de Séir, dans ton partir de la campagne d'Edom, la terre s'ébranlait, aussi les cieux ruisselaient, aussi les nuées obscures ruisselaient d'eaux; les montagnes fondaient en présence de Yahvéh, ce Sinaï en présence de Yahvéh, Dieu d'Israël. Nous avons ici, les détails d'interprétation ne donnant pas prise à de sérieuses difficultés, à choisir entre deux explications : d'après l'une, le poète s'est proposé de décrire la marche triomphale de la divinité qui, au lendemain des scènes imposantes du Sinaï, a conduit son peuple en Palestine en passant par l'Idumée; d'après l'autre, la divinité, est représentée quittant le Sinaï, sa demeure habituelle, pour venir au secours de son peuple opprimé. On verra les graves et décisives raisons qui engagent à rejeter la seconde de ces explications et à s'en tenir à l'interprétation qu'adoptait déjà l'auteur du Psaume LXVIII [3], quand il commentait le Cantique en ces termes : « O Dieu, quand tu sortais en présence de ton peuple, quand tu t'avançais dans le désert, la terre tremblait; pour leur part, les cieux ruisselaient en présence de Dieu, ce Sinaï en présence de Dieu, Dieu d'Israël... Ton peuple établit sa demeure dans le pays [4]. » Le « pays d'Edom » ou « pays

[1] Par exemple aux Psaumes, aux Proverbes, au Deutéro-Isaïe.

[2] M. Segond traduit d'une façon délectueuse *azammer* par chanter ; Reuss est meilleur avec *psalmodier* ; M. Renan emploie l'expression vague et inexacte de *célébrer*.

[3] Aux versets 8, 9 et 11.

[4] Nous osons à peine mentionner une bizarre imagination, d'après laquelle il serait

de Séir » n'est qu'une façon très simple de désigner les régions sises au sud de la Palestine, dans la direction du Sinaï, et notre texte peut être ainsi paraphrasé : O Yahvéh, lorsque, dans ta marche triomphale par le désert, en tête du peuple d'Israël, tu traversais le pays d'Edom, tu arrivas majestueusement accompagné des tremblements de terre, escorté des sombres nuées, qui déversent des pluies torrentielles, du tonnerre et des éclairs, qui ébranlent la terre, du feu ardent, qui fait fondre les montagnes sous tes pas, de ce feu dont la violence consumait le glorieux Sinaï lui-même, lorsque tu y es descendu pour donner la loi à ton peuple.

M. Reuss s'est mépris d'une singulière façon sur le sens de ce passage en écrivant : « La victoire est due avant tout à Yahvéh lui-même, qui vient l'assurer par sa présence personnelle... C'est du Sinaï, sa résidence ordinaire, d'après les conceptions religieuses des anciens Hébreux, avant l'établissement du temple de Salomon, que Yahvéh vient au secours de son peuple. » Nous nous inscrivons absolument en faux contre la prétention qui fait du Sinaï la « résidence ordinaire » de la divinité ; les livres bibliques n'en contiennent pas la moindre trace. Yahvéh réside dans le ciel ; à un moment donné, il a choisi le mont Sinaï pour le siège d'une révélation extraordinaire ; plus tard, il a favorisé tel ou tel sanctuaire, notamment le temple de Jérusalem, de sa présence, sans jamais abandonner son siège réel et durable, qui est dans les régions inaccessibles à l'homme. On ne saurait admettre que, au moment de la période d'oppression à laquelle mit fin l'intervention de Débora, Yahvéh soit conçu comme ayant ce que nous pourrions appeler son siège terrestre en dehors de la Palestine ; ce siège est soit à Silo, soit à Sichem, soit à Béthel [1]. La raison qui a engagé le poète à nommer le Sinaï dans la phrase finale est purement littéraire : c'est afin de mettre ce nom glorieux en vedette, selon un procédé dont il use à plusieurs reprises [2]. Du moment où la base même fait défaut à l'explication qui fait voir ici Débora saluant l'arrivée de la divinité qui accourt à son aide des profondeurs de l'Arabie pétrée, il semblera inutile d'insister. Cependant nous noterons une

question de Yahvéh, se transportant d'un point mystérieux situé au septentrion et traversant l'Idumée avant de parvenir au Sinaï, où il va se révéler solennellement au peuple israélite.

[1] D'après les passages : Josué, XXIV, 25-26 ; Juges, XX, 18-26 ; I Samuel, I, 3.

[2] Nous ne saurions approuver les interprètes qui, au prix d'une correction, ont rattaché le mot *nazelou* à une racine *zalal* qui donnerait le sens de *trembler* ; nous ne voyons pas l'utilité de cette entorse donnée au texte, alors que le sens le plus naturel s'accorde si bien avec le Psaume LXVIII et avec la belle description que donne Michée de la marche de la divinité sur la terre (I, 2-4). Nous avons donc traduit *nazelou* par *l'oublient*.

circonstance purement littéraire qui aurait dû prémunir l'exégète contre une pareille erreur, c'est que la divinité, censée arriver sur le champ de bataille aux versets 4-5, reste dans l'inaction la plus complète jusqu'aux versets 19-20. Il s'agit donc uniquement, dans les lignes qui précèdent, de la glorieuse conquête du pays de Chanaan, à laquelle a succédé une période d'humiliation. La manière dont le poète a exprimé sa pensée est très aisément intelligible pour quiconque connaît les livres mosaïques, et nous devons supposer que l'auteur les avait sous les yeux. On sait que, d'après ces livres, la divinité marche en tête de son peuple sous la forme d'un feu éclatant qu'enveloppent de sombres nuées; les phénomènes extraordinaires qui se sont produits au Sinaï ont marqué d'un bout à l'autre la traversée du désert.

Mais nous avons le droit d'être plus affirmatif encore et de déclarer que notre texte deviendrait inexplicable si l'auteur du Cantique n'avait pas consulté les livres de l'Exode et des Nombres; la mention du Sinaï, la connaissance des descriptions relatives à la promulgation de la loi, que l'école de Graf rattache à la rédaction la plus récente du Pentateuque, placée aux temps du second temple, sont significatives à cet égard. Or il ne faut pas perdre de vue que, en dehors des livres mosaïques, le nom du Sinaï est inconnu des écrivains bibliques ou, si l'on préfère, n'est pas employé par eux [1]. Après ce rapprochement, qui vient appuyer ceux que nous avons indiqués précédemment, il sera bien difficile de soutenir que l'écrivain de Juges, v, ne connaissait pas les textes du Pentateuque, des Juges et de Samuel. Comment, en particulier, imaginer que le poète ait voulu mettre en vedette le nom du Sinaï (Ce Sinaï !), s'il ne savait pas que ses auditeurs y rattacheraient immédiatement des images exaltant au plus haut point la majesté divine ? Cette mention suppose donc des lecteurs familiarisés avec les chap. XIX et suivants de l'Exode [2].

Par un procédé littéraire qui est d'un très heureux effet, le poète oppose au glorieux souvenir de la traversée triomphale du désert, le tableau de l'humiliation, du lamentable abaissement où les

[1] En dehors de mentions assez fréquentes dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, toutes appartenant à la rédaction la plus récente du Pentateuque, la mention du Sinaï se retrouve une fois dans Néhémie, une fois dans le Cantique de Débora, une fois dans la Bénédiction de Moïse et deux fois au Psaume LXVIII ; mais ces trois derniers passages dépendent visiblement du Cantique. — A consulter sur la question du Sinaï le chap. v de notre *Prétendu polythéisme des Hébreux*, intitulé : *Le contrat ou alliance du Sinaï*, t. Ier, p. 247.

[2] Ainsi seulement se justifie le *zéh Sinaï*, tournure abrupte et que plusieurs ont considérée comme inexplicable. — Pour la mention de l'Idumée, nous nous bornerons à rappeler les passages Nombres, XX, 14 et suiv. ; XXI, 4 et suiv.

Israélites sont tombés par leur faute, en abandonnant le seul vrai Dieu pour adresser leurs hommages à des divinités mensongères et sans vertu. *Aux jours de Samgar, fils d'Anath, aux jours de Jahel, les chemins faisaient défaut et ceux qui vont* (d habitude, *par les routes allaient par les chemins tortueux; ils faisaient défaut les chefs en Israël, ils faisaient défaut jusqu'à ce que je me levasse, moi Débora, que je me levasse comme une mère en Israël.* — Le sens général est suffisamment établi, mais plusieurs détails sont de nature à nous arrêter. Le poète, voulant indiquer l'époque dont il redit les misères, pense la désigner clairement en rappelant le principal personnage des temps qui précèdent immédiatement Débora, à savoir le juge Samgar; mais il ne réfléchit pas que Samgar, selon le texte même auquel il emprunte ce nom, est « un libérateur d'Israël [1] », qu'il n'est donc pas fort à propos de définir l'époque où il vivait comme un temps d'oppression et de souffrance. Le parallélisme lui fait, immédiatement après, commettre une faute beaucoup plus grave ; tout autre synchronisme lui échappant, l'écrivain se dit instinctivement, se trouvant lui-même à grande distance de l'événement et sous l'impression de la page qui forme pour nous le chap. IV des Juges : Mais c'était aussi l'époque de la fameuse Jahel ! C'est ainsi qu'il est amené à écrire ce *bimè Ya'el, aux jours de Jahel*, qui a plongé dans la plus profonde stupeur plusieurs générations d'exégètes. M. Reuss en éprouve un tel saisissement, qu'il fait cette déclaration étonnante : « Le poète nomme les deux personnages les plus connus du temps, les seuls qui aient montré quelque courage avant le généreux soulèvement qui fait l'objet de ce chant. » M. Reuss a-t-il oublié que la maison de Jahel était alliée des Chananéens et que c'est par cette circonstance qu'on explique que Sisara fugitif soit allé demander l'hospitalité à cette femme, qui devait trahir la foi jurée [2] ? M. Renan s'en tire plus commodément encore : « Il doit y avoir ici une faute de copiste; » aveu naïf, qui signifie que ce passage étant en contradiction avec la date assignée par l'historien d'Israël au Cantique, le texte doit être corrigé pour laisser subsister l'hypothèse de M. Renan; il est inutile d'insister sur les conséquences désastreuses d'un pareil procédé. D'autres ont supposé, — supposition que M. Reuss qualifie justement de *ridicule*, — l'existence d'un juge nommé Jahel, homonyme de l'héroïne du poème, duquel le souvenir se serait perdu ! Laissons là ces pénibles imaginations, qui sont faites pour jeter le discrédit sur les études

[1] Juges, III, 31.
[2] Juges, IV, 17.

d'exégèse biblique. L'auteur du Cantique n'a pas hésité à caractériser les temps précédant immédiatement le haut fait de Débora comme étant l'époque de Jahel, parce que, à la distance où il se trouve, cette période évoque, dans l'esprit de ses auditeurs, le nom illustre de Jahel ; il ne s'aperçoit pas que ce nom détonne dans la bouche de Débora, qui est censée le prononcer[1]. — Pour désigner la détresse de l'époque qui précède Débora, l'écrivain s'attache à cette circonstance, que les routes avaient cessé d'être sûres, et que, pour se transporter d'un endroit à l'autre, on était obligé de se faufiler par des sentiers détournés ; ce trait a été rendu à dessein d'une façon quelque peu compliquée et au moyen d'expressions recherchées, faites pour piquer la curiosité du lecteur. — Le mot *perazôn* est d'une interprétation difficile ; nous nous sommes résolu, après de longues hésitations, à conserver le sens de *commandement* ou de *chefs* adopté par les plus anciennes traductions, tandis que plusieurs modernes recommandent le sens de *campagne*, *plaines*[2]. Nous nous y serions rangé nous-même s'il nous avait paru admissible pour le verset 11, où revient la même expression et où la traduction *chefs* est seule intelligible[3].

Pourquoi cette triste situation d'un pays, où toute sécurité, tout échange paisible et régulier de communications sont enlevés aux habitants ? C'est parce que ceux-ci se sont rendus coupables du plus grand des crimes : ils ont offensé la divinité, celle dont on vient de rappeler les glorieuses manifestations, en l'abandonnant pour servir des dieux étrangers. Israël est donc la victime de son infidélité religieuse, qui a provoqué les vengeances divines. C'est ce que l'écrivain exprime en traits à la fois concis et pittoresques. *S'il choisit des dieux nouveaux, alors la guerre aux portes; voyait-on bouclier ou lance dans les quarante milliers en Israël?* Le sujet de *yibhar* est Israël, qui termine la ligne précédente ; Israël a abandonné le Dieu des ancêtres, le Dieu du Sinaï et de la merveilleuse conquête du Chanaan, pour faire élection de divinités nouvelles et mensongères. C'est là un thème que l'écrivain des Juges développe sans trêve, ni repos. L'expression *dieux nouveaux* a une intention ironique et malveillante, que l'auteur du Cantique de Moïse a parfaitement accusée en disant : « Ils ont sacrifié à des démons qui ne sont pas Dieu, à des *dieux* qu'ils ne

[1] Débora parlant ici de Jahel comme d'une personne qui a vécu avant elle, il est clair que le Cantique ne saurait être l'œuvre de Débora.

[2] En le rapprochant du pluriel *perazot*, qui signifie les parties ouvertes d'un pays.

[3] Nous n'avons pas cru, malgré les remarques de Reuss, devoir modifier la traduction habituelle *jusqu'à ce que je me sois levée* en lui substituant la seconde personne : *que tu te sois levée*.

connaissaient point, *nouveaux*, venus depuis peu et que vos pères n'avaient pas craints [1]. » Le mépris qu'une vieille religion, ayant le sentiment de sa vertu éprouvée, ressent à l'aspect de nouveautés hérétiques, éclate ici ; ce sentiment, à son tour, suppose une longue réflexion, une comparaison mûrement établie entre soi-même et l'étranger, entre le peuple élu et les nations païennes. La conséquence de la défection religieuse, c'est la liberté donnée par la divinité aux ennemis d'Israël d'envahir son territoire, de refouler les populations derrière les murailles des villes fortes; le Chananéen porte la guerre jusqu'aux portes des cités qui servent de refuge à l'Israélite [2]. Nous considérons la phrase qui suit comme interrogative : Voyait-on un seul bouclier, etc. ? Ce peuple, qui avait su naguère mettre sur pied « quarante mille » guerriers, des armées immenses et invincibles, ce peuple reste tremblant et désarmé, sans lance, sans bouclier, dans la situation où les Philistins réduisirent les Israélites au temps de Saül. On peut même se demander si l'écrivain ne s'est pas inspiré du triste tableau qui est donné à cette occasion [3].

IV

Second prélude, introduisant le poème proprement dit (v. 9-12).

Jusqu'ici, nous n'avons eu qu'une sorte d'exposition, sans entrer dans le cœur du sujet. C'est ce qui permet à l'écrivain, par un procédé littéraire fort ingénieux, de placer un second prélude, qui servira d'introduction au poème proprement dit, à la description de la campagne si heureusement menée contre les Chananéens. La prophétesse, dans la bouche de laquelle est placé le poème, reprend donc son exorde en le variant et en le complétant.

Mon cœur aux ordonnateurs d'Israël, à ceux qui se sont consacrés dans le peuple ! Chevauchant des ânesses luchelées,

[1] Deutéronome, XXXII, 17. — Ce texte nous semble décisif pour l'interprétation des mots *élohim hadashim*, qui sont ici commentés avec une clarté incontestable.

[2] Le sens de guerre (littéralement *guerre des portes*) pour le mot *lahem* semble suffisamment autorisé par l'emploi que fait à plusieurs reprises le Cantique de Débora du verbe *laham* (au niphal) dans le sens de combattre. Cependant nous reconnaissons que ce sens n'est pas établi avec certitude et l'on pourra laisser subsister des doutes sur l'interprétation que nous avons adoptée.

[3] I Samuel, XIII, 19-22.

assis sur des tapis et allant sur le chemin, chantez par dessus la voix des distributeurs aux auges ; là, qu'ils célèbrent les justices de Yahvéh, les justices de son chef en Israël, alors que descendit aux portes le peuple de Yahvéh. La prophétesse ou, si l'on préfère, le poète met « son cœur », c'est-à-dire son enthousiasme, ses accents inspirés, au service des héros qui ont opéré la délivrance du peuple; nous dirions sous une forme plus simple : Je célèbrerai, etc. [1]. Il a toujours devant les yeux les deux catégories de personnes énoncées au verset 2, d'une part les chefs, de l'autre le peuple. Mais la tournure de sa phrase ne lui permettant pas de placer le mot *pera'ot*, *chevelures*, qui aurait été d'un singulier effet, l'écrivain lui a substitué le terme de *hoqeqè*. De tous les termes par lesquels nous aurions songé à désigner les chefs, celui-là est assurément le plus inattendu ; *hoqeqè* ne peut être traduit qu'au sens d'*ordonnateurs*, *régulateurs*, de ceux qui prescrivent les lois. Cette expression, empruntée beaucoup plutôt au domaine de la législation rituelle qu'à celui de l'action militaire, fait ressortir, une fois de plus, l'esprit éminemment théocratique et ecclésiastique de notre composition [2]. — L'écrivain n'avait aucun motif pour écarter l'expression *mitnaddebim*, les *consacrés* ; mais, en la reproduisant pour la seconde fois, il se maintient délibérément dans l'esprit et dans la terminologie du livre des Chroniques, auquel il paraît l'avoir empruntée. Nous devons ici protester énergiquement contre la traduction fantaisiste de Reuss, reproduite par M. Renan : *Volontaires du peuple*. Cela fait penser aux volontaires de 92, et ce rapprochement instinctif à lui seul aurait dû prémunir les deux éminents exégètes contre le choix d'une pareille expression. Assurément, il y a eu acte volontaire de la part de ceux qui ont volé au combat ; mais en supprimant le mot essentiel de *consécration*, déjà pâle à côté de l'expression si caractéristique dont use le texte, on aboutit à une véritable dénaturation du sens. Ce faux sens se complique chez Reuss et chez M. Renan d'un fâcheux et grave contre-sens, quand ils traduisent l'un après l'autre : Volontaires... bénissez Yahvéh ! Ce n'est pas aux vaillants *consacrés* que le poète enjoint de louer la divinité, c'est au chœur, chargé de remercier Yahvéh d'avoir suscité des *ordonnateurs* et des *consacrés* ; c'est, avec une légère variante, le pendant de ce que nous avons lu au verset 2 : *Pour* les chevelures,... *pour* le peuple qui s'est consacré, *louez Yahvéh !* —

[1] A comparer le début du Psaume XLV : « Des paroles pleines de charme bouillonnent dans mon cœur. Je dis : Mon œuvre est pour le roi, etc. »

[2] MM. Reuss et Renan laissent évaporer le sens de ce terme en traduisant par le mot banal de « chefs ».

Après avoir rétabli le sens de ces lignes si étrangement méconnu, nous arrivons à un très intéressant développement. Le poète, s'adressant tout particulièrement à ceux qui jouissent de la liberté de circulation reconquise, les invite à joindre leurs accents aux siens. On nous avait montré les grandes routes désertées pour cause d'insécurité ; ceux qui usent de nouveau du privilège d'aller et de venir en toute tranquillité doivent apprécier plus que tous autres le changement opéré dans la situation. L'écrivain, détaillant la nature et la posture des voyageurs ordinaires, les dépeint chevauchant sur des ânesses blanchâtres ou tachetées, déployant leurs tapis[1] pour faire la halte et la sieste au pied d'un arbre, les désigne enfin, d'une façon générale, comme ceux qui « vont par les chemins ». Ils sont invités à chanter, à s'unir au chant de Débora ; ainsi le cercle de ceux qui joignent leurs accents à ceux de la prophétesse s'étend sur l'ensemble du pays, par une très ingénieuse image. Nous avons traduit : *Chantez par-dessus la voix des distributeurs aux auges*, c'est-à-dire : chantez de tous vos poumons, plus fort encore que ne crient ceux qui distribuent et font ranger les troupeaux près des auges où ils vont s'abreuver à la tombée du jour. Nous ne prétendons pas imposer notre traduction, mais nous croyons qu'elle se justifie assez aisément ; la préposition *min* peut se traduire par *avec*, mais avec plusieurs commentateurs, nous croyons préférable de dire *par-dessus*[2] ; *mehatselsim* peut être traduit par *distributeurs* ou *partageurs* en pleine assurance. Reste à savoir ce qu'on distribue *entre les auges* ; ce ne peut être que les troupeaux[3]. On accordera que, dans tout ceci, nous n'avons fait violence ni au dictionnaire, ni à la syntaxe. L'image qui nous est ainsi mise sous les yeux est facilement intelligible pour tout lecteur de la Bible. On sait qu'en Orient on mène les troupeaux à la source ou au puits au coucher du soleil ; les pâtres découvrent le puits, puisent l'eau et remplissent les auges ou abreuvoirs, dont les troupeaux s'approchent successivement, selon un ordre convenu. On sait aussi que la rivalité entre pasteurs pressés d'abreuver leurs bêtes amenait de fréquentes disputes ; les gens placés aux auges n'ont pas trop de toute la puissance de leurs poumons pour remettre l'ordre dans les troupeaux trop pressés, pour tempérer l'impatience des pâtres

[1] A relever le pluriel à forme nettement araméenne, *middîn*, les tapis.

[2] Ce que nous ferons encore au verset 22. — Si l'on hésitait à traduire *min*, par *par-dessus*, on aurait : chantez *aussi fort* que, etc., au lieu de chantez *encore plus fort* que, etc., ce qui est une nuance insignifiante.

[3] D'autres ont pensé à ceux qui distribuent le butin fait sur l'ennemi, idée qui n'est nullement à sa place en cet endroit.

peu gênés[1]. Cependant, à l'exemple de quelques anciens traducteurs, plusieurs modernes rendent *mehatseisim* par archers ; ces *archers entre les auges* font le plus singulier effet du monde et l'on s'en tire par des explications. dont l'effet le plus clair est de tout embrouiller. M. Reuss traduit : *Vous qui parcourez les chemins, chantez à la voix des archers entre les abreuvoirs* et dit, avec une réserve que nous louons : « Probablement, unissez vos accents aux leurs ! » On se demande ce que les archers ont à chanter ; ce seraient, d'après M. Reuss, les « guerriers vainqueurs » ; pâtres, voyageurs et archers se retrouvent le soir aux abreuvoirs et entonnent le chant de délivrance. Tout cela est incompréhensible[2]. — Les diverses catégories de voyageurs sont invitées à célébrer *là*, c'est-à-dire dans la campagne et sur les chemins arrachés à l'oppresseur, *les justices de Yahvéh* ; ce terme, éminemment théologique, de *justices* a le sens de *bénédictions*, *bienfaits*[3], et tendra bientôt à prendre celui d'*aumônes*, *charités*. *Tsideqot pirezono be-Israël* sera rendu par : *Les bénédictions de son commandement* (ou de son chef) *en Israël*. Nous avons déjà signalé au verset 7 les difficultés, sans doute insolubles, que soulève le mot *perazôn* ; les « bénédictions de son chef », ce sont les bénédictions accordées par la divinité à son chef, c'est-à-dire à Barac, ou aux chefs des différents groupes combattants. — Le peuple, désormais digne de reprendre son nom glorieux de « peuple de Yahvéh », descend aux portes sous la conduite de ses chefs, c'est-à-dire qu'il franchit les murailles derrière lesquelles il s'était abrité plein de crainte et d'effroi.

Le second prélude se termine par deux lignes, d'une interprétation grammaticale aisée, mais dont l'intention a généralement échappé aux commentateurs, faute de se rendre compte de la marche du poème. *'Ouri, 'ouri Deborah ; 'ouri, 'ouri, dabri shir ; koum, Baraq, oushabèh shébyeka, ben Abino'am. — Réveille-toi, réveille-toi, Débora ; réveille-toi, réveille-toi, déclame un cantique. Lève-toi, Barac, et emmène tes captifs, fils d'Abinoam !* Débora vient d'inviter le peuple tout entier à unir sa voix à celle des chantres qui l'entourent. Le chœur se tourne, à son tour, vers la prophétesse et lui dit : C'est à toi qu'il appartient de célébrer

[1] Voyez deux passages bien connus, Jacob prêtant son secours à Rachel, Moïse aux filles du prêtre de Madian (Genèse, XXIX, 2, suiv., particulièrement verset 8. et Exode, II, 16 suiv. Voyez encore Genèse. XIII, 5, suiv. ; XXIV, 11, suiv. ; XXVI, 18, suiv.).

[2] M. Renan a esquivé la difficulté par une traduction dont nous ne sommes pas arrivé à nous rendre compte : « Sifflant vos troupeaux au milieu des rigoles. »

[3] Le traduire par *victoires* avec MM. Reuss et Renan, c'est fausser, encore une fois l'esprit du texte.

dignement la victoire. Appelle à toi l'inspiration céleste et déclame, en t'accompagnant de l'instrument à cordes, un cantique qui soit à la hauteur d'une aussi grande délivrance. Puis le chœur, s'adressant spécialement à Barac, fixe son rôle dans la présente circonstance ; tandis que le chant inspiré doit sortir des lèvres de la prophétesse, le capitaine doit organiser le défilé triomphal des captifs faits sur l'ennemi. Ces traits concordent parfaitement avec l'ensemble des résultats obtenus ci-dessus ; nous n'avons point affaire à une sorte d'explosion spontanée du lyrisme religieux, mais à une composition savemment étudiée, qui est, en quelque sorte, le clou de la cérémonie du « triomphe [1] ». — On pourrait aussi mettre dans la bouche de Barac l'interpellation adressée à Débora, et dans celle de la prophétesse l'invitation qui concerne le capitaine.

M. Reuss a complètement faussé le sens de cette scène, quand il traduit : En avant, Débora ; entonne le chant de guerre ! Il ne s'agit pas ici de marcher au combat, mais de célébrer la victoire. Il ne s'agit pas davantage de pousser Barac à la lutte, mais de lui rappeler que le moment est venu d'offrir au peuple victorieux le spectacle, impatiemment attendu, de l'adversaire chargé de fers, devenu, par un juste retour des choses, l'esclave de ceux qu'il opprimait. Il n'est pas de victoire complète sans cette exhibition, dont les monuments de l'Egypte et de l'Assyrie consacrent si volontiers le souvenir. Les expressions dont se sert notre texte sont celles-là mêmes que l'usage a adoptées, et l'auteur du Psaume LXVIII ne manque pas de reproduire ce trait [2].

MAURICE VERNES.

(*A suivre.*)

[1] Une situation analogue se retrouve dans le cantique d'apparat solennellement exécuté au lendemain du passage de la mer Rouge (Exode, chap. XV).

[2] Au verset 19 ; cf. Nombres, XXI, 1, et II Chroniques, XXVIII, 17.

LE PROCÈS D'HÉRODE

SAMÉAS ET POLLION

I

On connaît la page du livre des Antiquités où est raconté le procès d'Hérode, sa comparution devant le Synhédrin [1]. Hérode, étant très jeune encore [2], reçut du roi Hyrcan, grâce à son père, ministre de ce prince, le gouvernement de la Galilée, exerça ses fonctions avec la plus grande énergie, avec l'énergie la plus louable au dire de l'historien, purgea cette province « des brigands » qui l'infestaient et qui surtout portaient leurs ravages en Syrie, province romaine voisine, et fit mettre à mort, sans forme de procès, beaucoup de ces brigands, avec Ezéchias, leur chef. Or, la loi juive ordonnant d'entourer la vie de tout accusé des garanties les plus minutieuses, réputant innocent quiconque n'a pas été jugé et condamné dans les formes, cet acte, qui conciliait à Hérode la faveur des Romains, était un crime aux yeux de la loi du pays. Inquiets, d'ailleurs, des progrès menaçants de la puissance « des Iduméens », d'Antipater et de ses fils, indignés de la cruauté du jeune gouverneur dont l'audace précoce dévoilait une ambition sans scrupule et sans pitié [3], « les chefs, les premiers des Juifs », ainsi que Josèphe les appelle [4], réclamèrent, auprès du roi, avec la plus grande irritation, le procès de celui qui, disaient-ils, en faisant mourir sans jugemement Ezéchias et ses compagnons, si coupables qu'ils fussent, avaient violé leur loi [5].

[1] Antiquités juives, livre XIV, ch. IX.

[2] Νέῳ παντάπασιν ὄντι. L'historien ajoute qu'Hérode n'avait pas encore seize ans ; ce chiffre, pour être exact, doit être augmenté de cinq ou de six unités. Graetz, Histoire des Juifs, III, p. 151, note.

[3] Βίαιον καὶ τολμηρὸν καὶ τυραννίδος γιγνόμενον.

[4] Οἱ ἐν τέλει, οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων.

[5] Ἠγανάκτουν τὸν ἡμέτερον νόμον ὃς κεκώλυκεν ἄνθρωπον ἄκριτον καὶ πονηρὸν ὄντα εἰ μὴ προτέρον καταψηφίσῃ τοῦτο παθεῖν ὑπὸ τοῦ συνεδρίου.

Le roi fut persuadé, dit Josèphe. La violation de la loi était flagrante, en effet. Néanmoins Hyrcan peut-être aurait hésité à livrer le fils de son favori à la vindicte de la justice, mais les mères de ceux qu'Hérode avait fait massacrer se plaçaient sur le passage du roi chaque fois que celui-ci se rendait au Temple, — les devoirs du pontificat l'y appelaient au moins deux fois par jour, — elles le suivaient jusque dans le saint lieu [1], conjurant, à grands cris, le roi et le peuple de venger leurs enfants, en traduisant devant le Synhédrin celui qu'elles appelaient le meurtrier. Incapable de résister à ces cris vengeurs, Hyrcan ordonne à Hérode de comparaître devant le tribunal suprême.

Hérode vient à Jérusalem, en se faisant escorter d'une troupe de soldats dévoués à sa personne. Il porte au roi, avec une lettre presque menaçante de Sextius César, gouverneur de la Syrie, l'injonction impérative de faire absoudre Hérode, « qu'il aimait, disait Sextius, comme son fils ». Il se présente au Synhédrin, revêtu de pourpre et entouré de soldats nombreux et armés. Devant cet appareil outrageux, menaçant surtout, les juges, pleins d'effroi, baissent la tête. Tous, ceux même qui avaient accusé Hérode avec le plus de violence, restent muets. Dans le silence de mort qui pèse sur l'assemblée [2], un homme se lève [3]. Il se nommait Saméas, homme juste et, à cause de cela, inaccessible à toute crainte [4].

Roi, dit-il, et vous hommes qui jugez avec moi, ἄνδρες σύνεδροι, jamais accusé osa-t-il se présenter devant vous dans un tel appareil! Au lieu de venir ici, devant vous, ainsi que l'exige la coutume, humble, suppliant, la barbe en désordre et les vêtements noirs, cet excellent Hérode, βέλτιστος, au moment de répondre à une si grave accusation, se présente fier, revêtu de pourpre, entouré de satellites tout prêts à nous égorger si nous le condamnons, ainsi que la loi nous l'ordonne, et, par cet outrage fait à la justice, à lui sauver la vie! Mais ce n'est pas lui que j'accuse, s'il a plus souci du salut de sa

[1] Ἐν τῷ ἱερῷ.

[2] Ἀλλ' ἦν ἡσυχία καὶ τοῦ τί χρὴ ποιεῖν ἀπορία.

[3] Εἷς τίς.

[4] Δίκαιος ἀνὴρ καὶ διὰ τοῦτο τοῦ δεδιέναι κρείττων. Par ces quelques mots, Josèphe définit lui-même le mot δίκαιος qu'il emploie souvent dans des occasions significatives, l'équivalant, dans sa pensée, au mot hébreu צדיק, dont le sens est, en réalité, beaucoup plus élevé et beaucoup plus étendu. Cette définition, si expressive dans sa brièveté, rappelle par plus d'un trait, dans la circonstance surtout, la définition célèbre du « juste » du poète :

. . . . . .
Non civium ardor prava jubentium
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solidâ.

personne que du respect de la justice, c'est vous, c'est le roi, qui lui avez donné une telle audace! Mais sachez qu'il est un Dieu grand! Un jour viendra où cet Hérode, que vous voulez absoudre par égard pour Hyrcan [1], vous châtiera, vous, ainsi que le roi lui-même [2].

La prédiction de Saméas, ajoute Josèphe, se réalisa en tous points [3]. Tous ceux qui alors firent partie du Synhédrin et Hyrcan lui-même, Hérode, parvenu au trône, les fit tous mourir, le seul Saméas excepté. D'ailleurs, Saméas était estimé par lui à cause de sa justice, et, durant le siège de Jérusalem fait par Hérode et par Sosius, il avait conseillé au peuple de rendre la ville, disant que le peuple attendrait en vain le salut, dont ses péchés le rendaient indigne.

Quel est ce Saméas qui, après avoir, seul contre tous, demandé la condamnation du futur tyran, fut aussi le seul des juges que laissa vivre l'implacable Hérode parvenu au faîte de son ambition, faisant mourir tous ceux qui lui avaient fait obstacle et tous les membres du Synhédrin, à qui, en outre, il offrit l'hommage involontaire de son respect, lui qui ne savait respecter que la force?

La question a été posée plus d'une fois, dès le jour où, de notre temps, on a écrit l'histoire de cette tragique époque. Elle a été étudiée de près par les maîtres les plus savants de l'archéologie juive [4]. Mais la réponse que généralement on lui a donnée a laissé dans notre esprit des doutes que nous demandons à soumettre à nos lecteurs.

[1] Le discours que Josèphe, à l'imitation des historiens grecs et romains, met dans la bouche de Saméas a une certaine ressemblance avec le discours attribué à Siméon b. Schétah, dans le Talmud (*Synhédrin*, 27 *b*), dans une circonstance qui paraît avoir quelque analogie. La plupart des historiens rapportent les deux discours au même fait; nous n'osons partager leur avis.

[2] Saméas jugeait mal ses collègues. Tous, Josèphe l'affirme, ou du moins la plupart d'entre eux, étaient, dès lors, disposés à condamner Hérode, en dépit du danger personnel et immédiat qu'ils couraient, et Hyrcan, se rendant bien compte de leurs sentiments, leva brusquement la séance, remit l'affaire au lendemain et, pendant la nuit, procura à Hérode les moyens de fuir. La loi juive, d'ailleurs, qui permettait d'acquitter l'accusé séance tenante, interdisait de prononcer une sentence de condamnation le jour où les débats étaient clos (*Synhédrin*, IV, 1).

[3] Διήμαρτε δ'οὐδὲν τῶν εἰρημένων, traduction, mot pour mot, de l'expression employée par la Bible pour annoncer la réalisation de la prédiction d'un prophète : לא נפל דבר אחד מכל אשר דבר.

[4] Herzfeld; Jost, II, p. 27 et 28 et note; Graetz, *Monatsschrift* de Fränkel, I, p. 120; Histoire des Juifs, 1re éd. III, p. 152, note 17; Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, p. 147 et note VII.

II

Saméas ne serait autre, dit-on, que Schemaya, qui, au témoignage de la Mischna (*Haguiga*, II, 2), fut Nassi, président du Synhédrin, à une époque difficile à déterminer exactement, mais toutefois quelque peu antérieure à l'année 32 ou 31 avant l'ère actuelle. Le procès d'Hérode ayant eu lieu en l'an 45, il ne serait pas impossible, en effet, que Schemaya ait été Nassi ou, du moins, un des principaux membres du Synhédrin au moment du procès d'Hérode.

Cette explication se heurte à plusieurs difficultés [1].

1° Le nom de Saméas ne répond pas à l'hébreu Schemaya. Ce dernier nom, porté par un prophète, est transcrit par Josèphe sous la forme de Samaïas, et non sous celle de Saméas.

2° Difficulté beaucoup plus grave à nos yeux. On n'a pas remarqué qu'au moment de mettre en scène Saméas, Josèphe le désigne par ces mots εἷς τὶς, un homme quelconque, obscur, et assurément inconnu auparavant. Cet homme obscur serait-il Schemaya, l'homme le plus vénéré de son temps, celui dont la parole était en quelque sorte la loi, la tradition, et qui seul, de tous les docteurs, avec Abtalion, et de concert avec celui-ci, est désigné constamment, dans les documents traditionnels les plus accrédités, par cette dénomination singulièrement significative שני גדולי הדור ?

3° D'après un tradition incontestée que Grætz appelle le Canon de la tradition, Schemaya ne fut Nassi, ou, si l'on veut, le personnage le plus important du Synhédrin, que pendant six ans, jusqu'à sa mort sans doute, ces fonctions étant viagères en principe. Or, huit ans après le procès, en 37, le même Saméas conseille aux habitants de Jérusalem de se rendre à Hérode [2] !

4° Bien plus, dix-sept ans encore plus tard, le même Saméas, οὗτος Ζαμεας, dit encore Josèphe, refuse de prêter serment à Hérode, lui, son maître Pollion et leurs disciples à tous deux !

Comment dès lors admettre que Saméas puisse être Schemaya ?

La seconde objection nous paraît très grave et de nature à infirmer à elle seule la thèse admise généralement. Les autres, les

[1] Cet article était déjà écrit lorsque nous avons pris connaissance du travail si remarquable sur Hillel de Kœmp, paru dans l'*Orient* en 1849. Nous y avons retrouvé plusieurs de nos idées, même — et non sans une certaine satisfaction — celles qui nous avaient paru les plus hasardées.

[2] Voir plus loin, p. 74.

objections classiques, voici, en quelques mots, comment on a essayé d'y répondre :

Les noms de Samaïas et de Saméas correspondant l'un à Schemaya, l'autre à Schammaï, étant de même racine, l'un diminutif de l'autre, Josèphe, par suite de cette grande ressemblance, les a pris l'un pour l'autre. Il a confondu le maître et le disciple, attribuant à un seul ce qui appartenait respectivement à tous deux. D'ailleurs, écrivant à Rome à plus d'un siècle des événements, comment ne se serait-il pas trompé alors que tout donnait lieu à l'erreur ?

Nous ferons observer que les faits racontés par Josèphe au sujet de Saméas ont à ses yeux une très grande importance. Plus encore que les historiens grecs et romains, Josèphe a la passion du merveilleux. Comme eux et plus qu'eux, il aime à faire intervenir le « divin » dans la conduite des grandes choses de l'histoire. Pour lui, l'élévation d'Hérode au trône, élévation que rien ne pouvait faire prévoir, vu la naissance du personnage, a été prédite, grâce à une sorte d'inspiration prophétique, par un juge d'Hérode, le plus acharné après lui, et Saméas, Josèphe se complaît à le dire, et à le redire, Saméas assista à la réalisation de sa prophétie, vivant témoignage de l'accomplissement des décrets insondables de la Providence. Et, chose plus étonnante encore, non seulement Saméas voit monter sur le trône celui dont il a voulu arracher la condamnation à la conscience de ses collègues, mais ce juge qui a demandé la mort d'Hérode, Hérode lui pardonne, lui qui, dès son avènement, n'a rien de plus pressé que de faire mourir tous les autres juges, tous, pourtant, disposés à l'absoudre.

Ce trait de clémence, de la part de ce monstre de cruauté, Josèphe n'aurait pas osé l'affirmer — et il l'a affirmé deux fois pour le moins — s'il n'en avait eu la preuve absolue. Or, Josèphe était admirablement informé sur tout ce qui concernait la vie et le règne de Hérode. Il a consacré à Hérode, dans les *Antiquités judaïques*, trois livres qui sont la partie culminante de l'œuvre. Il raconte cette histoire dans les moindres détails, il en découvre tous les moindres ressorts. D'ailleurs, il possédait les mémoires d'Hérode lui-même, les avait transcrits en partie, il l'affirme du moins [1], il avait en mains les écrits de Nicolas de Damas, le familier et confident d'Hérode. Pour repousser son témoignage formel sur un fait à ses yeux doublement important et sur lequel il revient avec une

[1] Antiquités, livre XV, ch. VI, parag. 3. Ταυτα ου γραφομεν ημεις ως εν τοις υπομνημασι τοις του βασιλεως Ηρωδου πεπυσμενοι.

insistance manifeste et dans les termes les plus précis, et dire qu'il s'est mépris, confondant personnages et époques, il faudrait, il nous semble, des preuves que nous avons cherchées et que nous n'avons pas trouvées. Pour nous, tant qu'on n'aura pas établi l'erreur de Josèphe, il n'y a qu'un Saméas, celui qui a demandé la condamnation d'Hérode et qu'Hérode a deux fois épargné. Reste donc la question : quel est ce Saméas ?

III

Lors du siège de Jérusalem fait par Hérode, huit ans après le procès — nous l'avons dit plus haut, — Saméas conseille aux habitants de rendre la ville. Voici en quels termes Josèphe raconte ce fait[1] :

« Quand Hérode eut pris en mains le gouvernement de la Judée » tout entière, il donna les premiers rangs à ceux du peuple » qui, portés en sa faveur, vivaient obscurément dans la ville[2] ; » mais ceux qu'il considérait comme ses adversaires, il ne les » négligea pas : tous les jours il ordonnait le supplice de quelques- » uns d'entre eux. Mais il honora au plus haut point Pollion, » le Pharisien, et Saméas, disciple de celui-ci. Tous deux, lors » du siège de Jérusalem, avaient engagé les citoyens de cette ville » à ouvrir leurs portes à Hérode. Il leur en fut reconnaissant. Ce » même Saméas (alors qu'Hérode avait été accusé, devant la » justice, d'un crime capital), voulant exprimer son indignation » contre Hyrcan et les juges, leur avait prédit qu'Hérode, une

[1] Commencement du livre XV.

[2] Τοῦ κατα τὴν πόλιν πλήθους ὅσοι μὲν ἦσαν ἰδιωτεύοντας ἔτι τὰ ἐκείνου φρονοῦντες ἐν προαγωγῇ τούτους ἐποιεῖτο, passage extrêmement remarquable et qui, à tous les points de vue, mérite la plus sérieuse attention. De même qu'à Rome, le triomphe de César avait été salué par la plèbe comme une sorte de revanche de la démagogie sur l'aristocratie des sénateurs et des chevaliers, ainsi, à Jérusalem, l'avènement d'Hérode, l'esclave du roi Jannée, comme l'appelle le Talmud (*Bata Batra*, 3), était bien vu par le peuple, jaloux de la suprématie politique et morale des prêtres et des docteurs. De là s'explique ce phénomène étrange de l'existence d'un parti hérodien attesté par l'histoire. Hérode a les sympathies de la foule, τοῦ πλήθους τὰ ἐκείνου φρονοῦντες; il choisit ses fonctionnaires dans la ville, κατὰ τὴν πόλιν, et non dans le Temple, במקדש, c'est-à-dire dans le לשכת הגזית ; il donne l'autorité à ceux qu'une naissance obscure et l'ignorance surtout avaient écartés des honneurs et des dignités ἰδιωτεύοντας, il constitue un בית דין של הדיוטות. Tel serait, à mon avis, le sens du mot προαγωγή, terme insolite et que Josèphe a visiblement détourné du sens primitif. Προαγωγή répond à פרהדרין de la Mischna de *Yoma* (I, 1), et ces deux termes, énigmatiques tous deux, s'expliqueraient l'un par l'autre, et de la façon suivante : כנסת, souvent employé comme synonyme de סנהדרין, se traduit par συναγωγή. De même προαγωγή serait l'équivalent de προεδρίον = פרהדרין.

» fois sauvé de la mort, exercerait sur eux des vengeances.
» Ce qui arriva avec le temps, *Dieu voulant réaliser la prédiction*
» *de Saméas.* »

Cela se passa en 37 ; le procès d'Hérode avait eu lieu en 45.

Beaucoup plus tard, devenu odieux à tout son peuple à force d'exactions et de cruautés, et voulant enchaîner les haines semées autour de lui ou les forcer à se dévoiler elles-mêmes, Hérode s'était avisé d'obliger tous ses sujets à lui prêter serment : moyen fort ingénieux, du reste, car, connaissant son peuple, il savait que nul de ses sujets n'oserait violer un serment même arraché par la crainte. Beaucoup de Juifs préférèrent mourir plutôt que de promettre fidélité au tyran.

« Le Pharisien Pollion, son disciple Saméas et ceux qui les fré-
» quentaient refusèrent de prêter serment. Hérode ne voulut pas
» les châtier par égard pour Pollion [1]. »

Nous avons mentionné plus haut déjà ces deux passages pour déterminer la période durant laquelle s'exerça l'activité publique de Saméas, activité signalée par trois faits : 1° le procès d'Hérode ; 2° la reddition de Jérusalem et l'avènement d'Hérode ; 3° le refus du serment à Hérode : en 45, 37 et 20. Dans le premier de ces trois épisodes, Saméas figure seul ; dans le second, Saméas, personnage éminent, dont Dieu lui-même, par la conduite donnée aux événements, vérifie les prédictions, n'est plus pourtant qu'au second plan : à côté de lui et avant lui, l'historien place un nouveau personnage, le maître de Saméas, le Pharisien Pollion. Enfin, dans le dernier épisode, ce nouveau venu, Pollion, seul est en vue. C'est Pollion qui donne l'exemple du refus du serment. Saméas et les disciples ne font qu'agir à son imitation, et si Hérode ne sévit pas, c'est uniquement par égard pour Pollion.

Pour qui étudie l'histoire morale de cette époque, il y a déjà un intérêt très grand à savoir quel est ce Pharisien Pollion, qui paraît posséder une si grande autorité et dont il n'a pas été question lors du procès d'Hérode; qui s'est désintéressé d'un débat où déjà s'agitaient les destinées de son pays, et où son disciple Saméas trouva l'occasion de s'illustrer ; qui, conseillant ses concitoyens à une heure critique, favorise indirectement l'ambition d'Hérode et pourtant, en aucune façon, ne fait adhésion au nouveau pouvoir ; qui, enfin, force le tyran le plus soupçonneux à tolérer son opposition ainsi que celle de nombreux disciples ; mais, pour nous, dans la question qui nous occupe, c'est une nécessité de rechercher quel est ce personnage, car, ainsi qu'on

[1] Antiquités, livre XV, ch. x, parag. 4.

l'a vu, à partir d'un certain moment, Saméas et Pollion sont deux noms inséparables, et il est impossible de découvrir le secret qui cache l'un sans pénétrer le mystère sous lequel l'autre se dérobe.

IV

Les mêmes savants qui ont vu dans Saméas le Schemaya de la Mischna ont généralement vu dans Pollion, et tout naturellement, Abtalion, le collègue de Schemaya, et dans l'*Histoire de la Palestine*, M. Joseph Derenbourg a expliqué la filiation naturelle du mot araméen composé אבטלירן avec le nom grec simple Πολλιων [1].

Pollion aurait été membre du Synhédrin, vice-président, Ab-bet-Din (Mischna *Haguiga*, *l. c.*), alors que Schemaya en était le président ; mais lui aussi, comme les autres juges, à l'aspect d'Hérode, il aurait baissé la tête, craignant d'irriter ce redoutable accusé, et, qui sait, voulant peut-être se ménager, par avance, la faveur de celui que plus tard il devait aider à s'emparer du pouvoir [2], ou, si on ne veut pas lui supposer de si lointaines visées, tout au moins fidèle, en cette occasion, à cette extrême circonspection dont il s'était fait une loi et qu'il avait érigée en principe dans cette maxime, la seule qu'il ait laissée à ses disciples : Sages, soyez circonspects dans vos paroles [3] !

Ce jugement est bien sévère et nous n'avons pas besoin de faire

[1] P. 149, note 1, et note VII à la fin du volume.

[2] On a appelé Abtalion un cauteleux personnage : jugement bien rigoureux, en tout état de cause.

[3] *Abot*, I, 11. Dans cette interprétation donnée à la maxime d'Abtalion, nous ne pouvons voir qu'un paradoxe, et l'auteur n'y a vu qu'un moyen de justifier, par un simple indice, une appréciation fondée, sans doute, sur d'autres preuves. Le sens de la maxime d'Abtalion est tout autre et assez facile à pénétrer. Dans les termes dans lesquels elle est formulée, elle porte tout à fait le cachet et, pour ainsi dire, la date de l'époque où elle fut émise. Jamais au sein d'une société religieuse et surtout croyante, ne régna plus de liberté dans l'interprétation des textes sacrés qu'à l'époque des premiers Tannaïm, où surgit la méthode pharisienne. Jamais non plus, grâce à cette liberté, l'enseignement de la Bible ne fut plus fécond. Nul ne s'offusquait de cette liberté, en Palestine, terre sainte ; mais cette liberté, — règle et loi de l'école, — n'était pas sans danger dans d'autres milieux, dans ces communautés du dehors où les croyances juives se heurtaient à des idées étrangères au judaïsme, et, chose plus grave encore, se confondaient parfois avec des principes et des systèmes souvent contraires. Or, en ces temps troublés où l'exil était en quelque sorte à l'ordre du jour, n'était-il pas à craindre que, transportés dans des milieux différents, en présence de disciples peu préparés à comprendre leur langage figuré, les sages d'Israël fussent mal compris et que de graves erreurs fussent mises sous l'autorité de noms respectés, devenant ainsi d'autant plus dangereuses ?

nos réserves à ce sujet. Il repose uniquement sur l'interprétation d'une maxime très sage, d'une règle d'enseignement qui, dans la pensée du maître, ne devait être en aucune façon une règle de conduite. Pour en être convaincu, il n'y a qu'à lire jusqu'au bout les paroles d'Abtalion.

Pollion — Josèphe le dit en termes clairs et décisifs — n'a pas été l'un des juges de Hérode. *Tous les juges*, dit Josèphe, sont mis à mort à l'avènement d'Hérode, à l'exception de Saméas. Sans doute, on ne comprend pas, de prime abord, que Pollion ne soit pas du Synhédrin quand son disciple en fait partie. Josèphe le laisse entendre clairement pourtant, et, que le fait nous étonne ou non, nous n'avons pas le droit pour cela de démentir l'historien. D'ailleurs, dans n'importe quelle hypothèse, que Saméas soit Schemaya ou Schammaï, Pollion ne saurait être Abtalion. Car, d'une part, Schemaya n'a pas été le disciple d'Abtalion, ni au propre ni au figuré : dans tous les textes talmudiques il est, au contraire, placé toujours au-dessus de lui, שמעיה ואבטליון. De l'autre, s'il est vrai qu'Abtalion ait été ou ait pu être le maître de Schammaï, s'il est même vraisemblable qu'ayant survécu à Schemaya après les six années de leur administration commune, il ait pu associer à son autorité son disciple Saméas-Schammaï, hypothèse que nous avons vue soutenue avec beaucoup de vigueur [1], il resterait encore, pour pouvoir identifier Pollion avec Abtalion, à concilier les indications formelles que nous donne Josèphe au sujet de Pollion avec les renseignements certains que nous donne le Talmud à l'égard d'Abtalion, et, il sera aisé de le voir, cette conciliation est une entreprise extrêmement difficile, disons le mot, impossible.

En effet, c'est en l'an 20 que Pollion refuse le serment. En 31, onze ans auparavant, Abtalion était mort, sans doute depuis longtemps. C'est en 31 — Graetz a établi cette date avec une extrême précision — que les chefs du Synhédrin, les Zikné Bathyra, pour trancher une question insoluble pour eux, recherchent s'il est, parmi les docteurs, quelqu'un qui *se souvienne encore de la tradition de Schemaya et Abtalion*. Un étranger, un Babylonien, se présente, ignoré du Synhédrin, mais connu dans la ville par le zèle avec lequel il a suivi les leçons des deux illustres maîtres. On envoie à lui, on l'interroge. Sa réponse est toute prête, il connaît la loi ; durant un jour entier, pour faire accepter son opinion, il emploie toutes les ressources d'une dialectique nouvelle, qu'il a inventée, dit-on, lui-même, mais, voyant hésiter encore ceux qui

[1] Derenbourg, *Histoire de la Palestine*.

l'interrogent, il dit — et ce mot termine le débat — : Je jure que c'est là *ce que m'ont enseigné Schemaya et Abtalion* [1].

Mais il n'a pas songé à certaines difficultés pratiques. Embarrassé, il avoue son ignorance. Toutefois Schemaya et Abtalion avaient tout prévu, et le moyen spontanément employé par les fidèles pour remplir leur devoir sans violer aucune loi, comme par une inspiration soudaine et commune, se trouve être celui qui jadis a été préconisé par les vieux maîtres. A cette vue, le nouveau Nassi s'écrie : Oui voilà même *ce que m'avaient appris Schemaya et Abtalion* [2].

Ainsi, à trois reprises, ces textes affirment qu'en 31 (à la suite des troubles qui avaient accompagné le changement de dynastie ou du massacre des membres du Synhédrin ordonné par Hérode à son avènement), l'enseignement de Schemaya et d'Abtalion était presque complètement tombé en oubli, au point qu'on eut grand'peine à trouver un seul disciple possédant les traditions laissées après eux par les deux maîtres. Est-il nécessaire d'ajouter que, de ces textes, il résulte, que, depuis longtemps déjà, en 31, Schemaya et Abtalion étaient l'un et l'autre descendus dans la tombe ?

V

Hillel, en l'an 31, le même jour, à la fois, est appelé à siéger au Synhédrin et à présider ce corps. C'est du moins ce qu'affirment les Talmud Jérusalmi et Babli. Il ne comptait donc pas parmi les juges qui, quatorze ans auparavant, furent appelés à statuer sur Hérode. A cette époque, Schemaya et Abtalion étaient-ils encore en fonctions ? Rien ne le prouve assurément, mais même en supposant qu'ils eussent été alors à la tête du Synhédrin, rien ne prouve non plus qu'ils aient été appelés à jouer un rôle quelconque dans ce procès mémorable.

Le Synhédrin n'était pas un corps de hauts fonctionnaires comme notre Conseil d'Etat ou notre Cour de cassation, c'était une sorte de sénat dont les membres ne contractaient aucune autre obligation qu'une obligation morale, remplissant à leur gré les attributions diverses dont ils étaient investis. Leur mandat

[1] *Pesahim*, j., VI, 1, et Babli.

[2] Il est plus que probable que le chef du Synhédrin ne portait pas encore à cette époque le titre de Nassi. Mais Hillel en exerça les fonctions, nous espérons le prouver un jour.

était gratuit ainsi que celui des autres juges[1]. Ils siégeaient tous les jours, mais il suffisait, pour que les délibérations fussent valables, de la présence de vingt-trois membres sur les soixante-et-onze dont se composait la haute assemblée. Ceux que leurs affaires appelaient au dehors pouvaient s'en aller ou même s'abstenir quand ils savaient que le *quorum*, moins du tiers des membres, était atteint. Le Synhédrin ne siégeait au complet, en assemblée plénière, que pour juger le faux-prophète, le grand-prêtre[2], le juge rebelle, le crime de haute trahison[3], et pour prendre certaines résolutions importantes[4].

La compétence du Synhédrin était extrêmement variée. Il pouvait évoquer toute espèce de causes, et comme, d'après les textes de la Mischna et de la Tosifta, il n'y avait pas à Jérusalem de tribunal criminel, de tribunal de 23, c'était le Synhédrin, le Synhédrin restreint, qui jugeait donc les crimes ordinaires commis à Jérusalem ou même dans la province, quand la cause lui était déférée, comme ce fut le cas dans le procès d'Hérode (qui aurait pu être jugé par le tribunal établi en 63 à Amathonte)[5].

Les chefs du Synhédrin n'étaient pas tenus à plus d'assiduité que les autres membres du Synhédrin ; sauf en certains cas particulièrement de leur ressort[6], leur présence n'était pas indispensable à la validité des délibérations de la haute assemblée[7]. Pas plus que ses collègues, d'ailleurs, arrivé à un certain âge, le ראש בית דין ne pouvait juger les causes capitales. Les longs débats, les interrogatoires minutieux et multiples, imposés aux juges chaque fois que la vie d'un homme était en jeu, étaient, en dehors de toute autre raison donnée ailleurs, incompatibles avec la débilité de

[1] *Tosifta Hagiga*, II, 9; *Synhédrin*, VII, 1. Certains juges toutefois recevaient un traitement, assez considérable même (*Ketoubot*, 105; Jérusalmi *Schekalim*, V, 1), exception qui confirme la règle par la mention dont elle est l'objet.

[2] Voir au sujet du procès de Hyrcan, ex-roi grand-prêtre. Antiquités, XV, ch. VI, parag. 3.

[3] Guerre judaïque, IV, ch. V.

[4] Mischna *Synhédrin*, I, 1.

[5] Le Talmud Babli (*Synhédrin*, 67) parle, d'après une boraïta, de deux tribunaux de 23 siégeant, l'un sur la montagne du Temple, l'autre à l'entrée du parvis, mais le texte de la *Tosifta* dit, deux fois, que ces tribunaux n'étaient composés que de trois juges.

[6] La *Tosifta*, mentionne, dans cette catégorie, la fixation des années embolismiques, fixation à laquelle le roi et le grand-prêtre restaient étrangers.

[7] Ainsi qu'il ressort de certains textes de la Mischna et du témoignage indirect des Evangiles, Mathieu, XXVI, 59 ; Marc, XIV, 55; Actes, V, 21, confirmés par Josèphe (Contre Apion, II, 21), dans tout procès criminel, il y avait dans le Synhédrin des prêtres, souvent le grand-prêtre lui-même siégeait parmi les juges et, dans ce cas, présidait le Synhédrin suivant les règles de préséance établies par la loi, loi qui paraît avoir varié, *Synhédrin*, 14 *b* ; *Guittin*, 59 ; M. *Yoma*, I, 1, VII 1 ; M. *Horayot*, III, 8 ; *Tosifta*, *ibid.*, III, 8, 9, 10.

l'âge, car, dans de telles conditions et avec l'extrême tension d'esprit qui en résultait, il fallait nécessairement, pour ne pas succomber sous le poids de la fatigue, autant de vigueur physique que de vigueur morale. Nous sommes donc fondé à croire, pour toutes ces raisons d'ordre général, que Schemaya et Abtalion ne siégèrent pas au Synhédrin le jour où comparut Hérode. Mais nous en avons d'autres encore. Contraint d'accepter la lourde succession de Simon ben Schétah, Schemaya, comme l'atteste sa maxime favorite, *aimant le travail, méprisant les honneurs*, se renfermait plus volontiers dans le cercle de ses nombreux disciples, *fuyait surtout le contact avec les grands* [1]. Vis-à-vis des princes Asmonéens, il observait donc la plus grande réserve. Il détestait sans doute l'orgueil de ces rois-pontifes, dont les ambitions et les discordes avaient couvert le sol de la Judée de sang et de ruines. Abtalion partageait ces sentiments et, ainsi que l'atteste le Talmud par une anecdote célèbre, tout en ayant tous deux la plus grande déférence pour le roi-pontife et en lui témoignant le plus grand respect, ils ne pouvaient lui dissimuler complètement leurs sentiments intimes. Autant donc qu'il était en leur pouvoir, ils fuyaient l'occasion de rencontrer le prince Asmonéen pour ne pas offusquer par leur éclatante popularité sa jalousie ombrageuse [2].

Voilà pourquoi, le roi ayant ordonné à Hérode de comparaître devant le Synhédrin et devant présider lui-même le tribunal suprême, Schemaya et Abtalion devaient tout naturellement récuser l'honneur de siéger à ses côtés.

En 45, Schammaï était âgé d'environ 55 ans, car Hillel ayant alors 64 ans, Schammaï, d'abord son disciple, puis son collègue, devait avoir environ dix ans de moins que lui. Le jour du procès d'Hérode, perdu au milieu des juges, nouveau venu parmi eux peut-être, en tout cas obscur, inconnu, il serait resté confondu au milieu de ses collègues, mais, devant la faiblesse du roi, l'effroi des membres du tribunal, il appliqua, sans la connaître encore sans doute, la belle maxime de son futur maître : במקום שאין איש השתדל להיות איש. Il fut vraiment un homme. Car pourquoi Saméas ne serait-il pas le Schammaï de la Mischna ? Ces deux noms, l'un grec, l'autre araméen, correspondent absolument, et il n'y a, dans la Mischna, qu'un seul Schammaï. Si, au point de vue chronologique et philologique, l'identité est parfaite et indubitable, elle l'est aussi et tout autant au point de vue moral. Schammaï devint l'émule de

[1] אהב את המלאכה ושנא את הרבנות ואל תתודע לרשות.
[2] *Yoma*, 71 *b*.

Hillel, le plus illustre interprète de la morale traditionnelle, et contrebalança son autorité auprès des contemporains. Tandis que Hillel est l'homme humble, patient, bon par excellence, Schammaï, par le rigorisme de la conduite, la rigidité inflexible du caractère, est bien l'homme « juste et, à cause de cela, inaccessible à toute crainte », que Joseph a dépeint ἀνὴρ δίκαιος καὶ διὰ τοῦτο τοῦ δεδιέναι κρείττων. Aucun caractère, parmi les docteurs de ce temps, ne mérite aussi bien que lui cette définition.

Avons-nous besoin d'ajouter que, pour nous, sans aucun doute, Pollion est Hillel, nommé chef du Synhédrin par acclamation, en quelque sorte, à la suite de la démission des Zikné Bathyra ? Il avait eu comme vice-président, pendant un certain temps, l'Essénien Menahem, qui devint plus tard le favori d'Hérode. Après que celui-ci quitta le Synhédrin pour entrer au service du roi, Schammaï eut l'honneur de siéger à côté de Hillel, forma, à son tour, une grande école et, en dépit des rivalités de leurs disciples, resta en communauté de sentiments, de doctrines et d'idées avec Hillel, d'accord presque en tout avec celui qu'il considérait toujours, ainsi que le dit Josèphe, comme son maître μαθητής.

Reste à expliquer le nom de Pollion. Peut-être Pollion était-il le nom de Hillel et Hillel un surnom que lui donna l'admiration de ses contemporains et qui fit oublier le vrai nom. Pollion était venu de la Mésopotamie, de l'Orient, du pays de l'aurore, c'est pourquoi peut-être, on désigna le docteur lumineux par l'expression d'astre de l'aube הילל (בן שחר) empruntée à la Bible. Ce n'est pas le seul nom éclipsé par l'éclat d'un glorieux surnom. Pour rester dans le domaine de la littérature rabbinique, qui connaît, dans le Talmud, le vrai nom de Rabbi Méir ?

Peut-être trouverons-nous, dans Josèphe lui-même, le nom de Hillel. Dans son Autobiographie, Josèphe, amené à parler d'un descendant de Hillel, Simon b. Gamliel, dit que ce personnage, son ennemi, était γένους δὲ σφόδρα λαμπροῦ, mots qu'on traduit communément « d'une race illustre ». Ne serait-il pas permis de supposer, jusqu'à un certain point, que λαμπρός est non un adjectif, mais un substantif ? Or λαμπρός est la traduction littérale de הלל.

Tout le monde sait que souvent le nom de Hillel, dans le Talmud, est accompagné de l'épithète de זקן. Il était en quelque sorte le זקן, par excellence. Il est un mot qui exprime la même idée que זקן à un degré plus éminent, c'est איש שיבה. Le verset מפני שיבה תקום, est traduit par Onkelos : מן קדם דסבר באורייתא, et par les Septante » ἀπὸ πρώσοπον ΠΟΛΙΟΟΓ ἐξαναστήσε. Ceux qui, à Jérusalem, parlaient grec, et il y en avait beaucoup (car d'après la Tosifta, il

y avait à Jérusalem une synagogue à l'usage des Alexandrins[1], qui faisaient sans doute leurs prières dans leur langue maternelle), désignaient peut-être par le mot πολιός, qui veut dire à la fois vieux et vénérable, le grand docteur deux fois vénéré et à cause de sa science et à cause de sa verdoyante et féconde vieillesse[2].

Cette question, d'ailleurs, n'a qu'une importance médiocre après toutes les raisons qui nous déterminent à identifier, sans aucune hésitation, Hillel et Pollion. Les noms ont une singulière fortune dans Josèphe. Aux mêmes personnages, à des personnages qu'il a connus directement, qui ont été mêlés aux mêmes affaires que lui et ont été ses propres adversaires politiques, il donne lui-même, dans ses divers ouvrages, des noms différents : comparez à cet égard, dans la Guerre judaïque et dans son Autobiographie, les noms des quatre commissaires du Synhédrin envoyés pour le déposséder du gouvernement de la Galilée : le chef de cette commission s'appelle dans l'Autobiographie *Jonathas* et dans la G. J. *Juda* (éd. Havercamp), et *Pudens* dans le même ouvrage, d'après une traduction de A. de Lafaye, 1597, Paris.

Qu'importe, je le répète, que nous ayons trouvé ou non le véritable lien qui unit le nom de Pollion à celui du maître Pharisien auquel Josèphe a incontestablement songé. L'histoire du Talmud mentionnant un Schemaya et un Schammaï, il pouvait, à cause de ces deux noms, y avoir des doutes sur l'identité de Saméas : ces doutes, nous pensons les avoir éclaircis et si, comme nous espérons l'avoir prouvé, Saméas est Schammaï, Pollion doit être l'illustre antagoniste de Schammaï, celui qui, en dépit de son humilité et de sa modestie, sut résister à Hérode tout puissant, imposer un frein à ce barbare, le doux et patient Hillel !

J. Lehmann.

[1] *Megilla*, III, 6.

[2] La même idée se trouve indiquée dans l'*Orient*, *l. c.*, mais sans preuves à l'appui.

LES CHAMITES DE LA TABLE ETHNOGRAPHIQUE

SELON LE PSEUDO-JONATHAN

COMPARÉ AVEC JOSÈPHE ET LE LIVRE DES JUBILÉS

La table ethnographique de la Genèse a de tout temps invité les théologiens à faire des recherches géographiques. Quand on a essayé de pénétrer le sens de cet essai d'ethnographie historique le plus ancien, on a dû, comme on pense bien, se munir de connaissances géographiques et historiques. Voilà pourquoi ces sciences se révèlent souvent dans les commentaires et les traductions de la table de la Genèse. Dans les lignes qui suivent, nous nous proposons d'examiner les données du Pseudo-Jonathan relatives aux Chamites de la table ethnographique, afin d'en déduire quelles étaient, sur ces peuples, les notions ethnographiques des Juifs de son temps. La comparaison de ces données avec celles qui sont fournies par Josèphe et le livre des Jubilés nous servira à constater le développement des connaissances des Juifs relatives à l'Afrique.

1. *Le Pseudo-Jonathan.*

La paraphrase araméenne du Pentateuque attribuée faussement à Jonathan ben Ouzziel a conservé des fragments de traductions de la Bible qui ont été récitées, à diverses époques, devant les membres des communautés juives de la Palestine, pendant l'office divin. Ces traductions portent l'empreinte des idées d'époques diverses et reflètent les opinions de divers traducteurs, ce qui enlève à l'œuvre du Pseudo-Jonathan toute homogénéité. Tandis que le Targoum Onkelos, devenu officiel en Babylonie, reproduit les idées des docteurs du IIe siècle et révèle dans toutes ses par-

ties un plan systématique, la paraphrase de Jonathan est un répertoire d'opinions appartenant à des époques et des tendances diverses. A côté d'explications de passages bibliques qui sont déjà mentionnées dans la Mischna, le Pseudo-Jonathan renferme aussi des passages entiers du Talmud de Babylone, et il a reçu sa forme actuelle au VIIIe siècle [1]. En beaucoup d'endroits, le Pseudo-Jonathan se contredit [2].

Ainsi, le Targoum de Jonathan renferme une masse de matériaux qui ne manquent pas d'importance pour l'histoire de la culture intellectuelle des Juifs en Palestine. Toutefois, avant de faire usage de ce Targoum, il nous faut nécessairement examiner avec soin l'âge des passages dont il s'agit de tirer parti, en étudiant leur langue et leurs rapports avec la littérature rabbinique.

La paraphrase de la table ethnographique doit être très ancienne. Les données fournies par Jonathan sur les descendants de Japhet (Gen., X, 2) sont confirmées presque littéralement par un docteur du IVe siècle (*Bereschit rabba*, XXXVII). Les noms des États fondés par Nemrod sont également rapportés par ce dernier à la manière de Jonathan [3]. Il est permis de conclure de cette concordance que les sources de cette paraphrase remontent au moins au IVe siècle. La haute antiquité de cette partie de l'œuvre de Jonathan est encore attestée par les noms grecs des contrées et des nations qu'on y trouve, ainsi que par son analogie avec le Targoum sur les Chroniques [4]. Ces raisons ont déterminé des savants comme Bochart, Gesenius et Knobel à avoir recours au Targoum de Jonathan pour élucider certains points obscurs de la géographie biblique.

2. *Cham.*

Déjà les anciens n'étaient pas d'accord sur l'explication de la table ethnographique. Les uns y voyaient simplement un récit historique, présentant tous les peuples comme les descendants des trois fils de Noé et indiquant les contrées qu'ils avaient choisies

[1] Zunz, *Gottesdienstliche Vortraege*, 76; Geiger, *Urschrift*, 166, et *Nachgelassene Schriften*, IV, 106. Les fragments qui portent le titre de « Targoum Yerouschalmi » sont considérés comme des variantes de Jonathan.

[2] Voir mes *Beitraege zur jüdischen Alterthumskunde*, 86.

[3] Des noms différents se trouvent dans Jer. *Megilla*, I, 9; cf. *Yoma*, 10*a*. Voir à ce sujet Graetz, *Monatsschrift*, 1853, p. 198, et Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 421.

[4] Zunz, *G. V.*, 80. En général, le Targoum sur les Chroniques est postérieur au Pseudo-Jonathan et en est tributaire, mais il n'a pas les interpolations tardives qui existent dans l'ouvrage de Jonathan.

comme résidence. Ils ne considéraient nullement la table ethnographique comme un partage de la terre, attribuant à l'avance leur demeure aux diverses nations. Cette manière de voir, qui était celle de Josèphe, était vraisemblablement aussi partagée par la plupart des savants juifs de la Palestine et de la Babylonie. Elle différait sensiblement de la théorie des Juifs hellénistes, qui s'occupaient de philosophie, et qui, dans leurs études historiques, étaient dominés par certaines tendances. Ceux-ci découvraient dans la table ethnographique une division de l'humanité en trois races, réparties entre trois zones bien délimitées. Pour eux, la table était un système ethnographique ayant un caractère juridique. Cette théorie alexandrine fut représentée par le Livre des Jubilés, puis par les Pères de l'Eglise.

Avec la simplicité de ton et l'ingénuité d'expression du texte biblique lui-même, Josèphe dit : (Ant., I, 6) « Les enfants de Noé eurent des fils dont le nom fut donné aux contrées qu'ils occupèrent... Les pays qui furent habités par Cham s'étendaient de la Syrie et des montagnes de l'Amanus et du Liban, sur la côte, jusqu'à l'Océan. »

Suivant le texte littéral, la race de Cham devait être la race noire [1], qui appartient à la région du sud. Or, Josèphe compte parmi les pays de Cham une partie du nord de l'Asie, parce qu'elle était habitée par des Cananéens et parce qu'il ne veut pas reconnaître dans la table ethnographique un système absolument conséquent avec lui-même.

Au contraire, d'après le Livre des Jubilés, il y aurait eu, lors du déluge, un partage solennel de la terre, d'après certains principes. Chap. VIII : « Et au commencement du 33e jubilé, ils partagèrent la terre en trois parties, entre Sem, Cham et Japhet, selon leur part d'héritage. C'était en la première année de la première semaine (d'années), en présence de l'un d'entre nous, les anges, qui avions été envoyés auprès d'eux. Et il (Noé) appela ses fils et ils s'approchèrent, eux et leurs fils, et il partagea la terre au sort, fixant les pays qu'ils devaient occuper ; et ils étendirent les mains et prirent les billets dans le sein de leur père Noé. Et le billet qui fut tiré par Sem indiquait comme lot le centre de la terre [2]... »

Parlant des trois zones, le Livre des Jubilés ajoute : « C'est le

[1] Jer. *Taanit*, chap. I, et *Bereschit rabba*, chap. XXXVI, appellent Cham ניפרחם, « noir comme du charbon ». Voir plus loin, chap. III, les signes caractéristiques des nègres.

[2] D'après la traduction de Dillmann, *Jahrbücher* d'Ewald, II, 251. De même le *Pirkê di R. Eliéser*, chap. XXIV, qui a fait des emprunts au Livre des Jubilés et à divers livres d'Adam, voir *Revue des Études juives*, XXI, p. 82.

pays qui échut à Japhet et à ses fils en héritage ; c'est un pays froid, tandis que le pays de Cham est chaud. Le pays de Sem n'est ni chaud ni froid, mais d'un climat tempéré. »

La zone qui fut attribuée à Cham était donc la zone torride [1]; le Livre des Jubilés fait commencer cette zone au-delà du fleuve Gihon (le Nil), et s'étendre au sud, à droite du jardin d'Eden [2], à l'ouest, jusqu'à la mer Atil (Océan Atlantique) ; au nord, elle avançait jusqu'à l'extrémité de Gadit (Gadeïra). Le Livre des Jubilés désigne comme frontière de l'est « le torrent d'Egypte » ; c'est la frontière indiquée par Nombres, XXXIV, 5.

D'après le Livre des Jubilés, Cham se trouvait donc confiné exclusivement dans l'Afrique. Cette manière de considérer la table ethnographique a aussi un but apologétique. Elle consacrait le droit des Israélites de chasser les Cananéens de la Palestine. Canaan, ayant reçu pour sa part d'héritage l'Afrique, commettait une simple usurpation en occupant la Palestine. Comme nous le verrons plus loin (ch. III), le Livre des Jubilés insiste tout particulièrement sur ce point (ch. X).

Epiphane décrit le partage de la terre dans le même esprit et s'exprime ainsi : « Héritier de l'univers, prédestiné par Dieu, Noé partagea la terre entre ses trois fils, par la voie du sort, et attribua à chacun sa part. A Sem, son premier-né, échurent en partage le pays de Perse et la Bactriane jusqu'aux Indes et au territoire des Rhinokorouriens. Ce dernier est situé entre l'Egypte et la Palestine, vis-à-vis de la mer Erythrée [3]. Le second fils de Noé, Cham, eut en partage le territoire des Rhinokorouriens jusqu'à Gadeïra, vers le sud. Japhet, le troisième fils, obtint la Médie jusqu'à Gadeïra et jusqu'aux Rhinokorouriens au nord (*Ancoratus*, ch. CXII). La Palestine et les territoires voisins étant échus en partage à Sem, Canaan, le violent, le fils de Cham, envahit cette région qui devait former plus tard la Judée et s'en empara. Dieu fut longanime et lui laissa le temps de se repentir, afin que les descendants de Cham restituassent leur héritage aux descendants de Sem. Mais ils n'éprouvèrent aucun remords, et, quand la mesure de leurs fautes fut pleine, Dieu, le Juste, vengea, après un intervalle de plusieurs générations, la violation du serment. C'est ainsi que « l'iniquité des Emoréens dut arriver à son comble » (Gen., XV, 16 ; *ibid*, ch. CXIV).

[1] Philon (*De Sobrietate* ; M., I, 399) explique aussi Cham par le mot θερμός.

[2] Au sud-est de l'Afrique, entre le Nil et le golfe d'Aden, voir *Eldad*, p. 35.

[3] Rhinokorour est le « torrent d'Egypte » du Livre des Jubilés. Les Septante traduisent נחל מצרים (Isaïe, XXVII, 12) par Rhinokorour ; voir Rönsch, *Buch der Jubiläen*, p. 257.

De même, le livre chrétien d'Adam met dans la bouche de Noé, s'adressant à ses fils, les mots suivants[1] : « Je vous partage la terre en trois parts, de sorte que chacun habitera sa possession », et il ajoute : « la part de Sem, son premier-né, allait de Jérusalem jusqu'à Wagradojon et Endika[2]. C'était une grande cité ; les frontières des possessions de Sem atteignaient Gefer[3], situé entre le pays d'Egypte et la Palestine. La part de Cham, le second fils, s'étendait d'Ares[4], vers le sud, jusqu'à Fardunden[5] et Wagdurion[6] et jusqu'à l'extrême ouest. »

Le Pseudo-Jonathan ne dit rien du partage de la terre fait par Noé. Au sujet de la résidence des fils de Noé, il est d'accord avec Josèphe, comme nous le verrons plus tard par l'énumération des possessions des descendants de Cham[7].

3. *Les fils de Cham.*

Voici en quels termes Josèphe s'exprime au sujet des quatre fils de Cham : « Cousch, un des quatre fils de Cham, a gardé son nom intact à travers les âges ; en effet, il régna sur les Ethiopiens, qui se nommaient eux-mêmes les Couschites et qui sont nommés ainsi par tous les peuples de l'Asie. Le souvenir du nom des descendants de Miçraïm s'est aussi conservé... Phout colonisa la Lybie et appela ses habitants les Phoutites. Il y a aussi un fleuve dans le pays des nègres qui porte ce nom de Phout. Nous en trouvons des traces chez beaucoup d'historiens grecs, qui mentionnent ce fleuve et le pays qu'il baigne sous le nom de Phout. Quant au nom de Lybie, que ce pays porte encore, il provient d'un des fils de Miçraïm, qui s'appelait Lybis (לחבים)... Canaan, le quatrième fils de Cham, s'était fixé avec sa famille dans le pays qui s'appelle maintenant la Judée, et il l'appela de son nom *Canaan* (Ant., I, 6) ». Ainsi s'exprime Josèphe, simplement et sans aucun système préconçu. Le Livre des Jubilés, au contraire, considère Cham comme une race

[1] D'après le texte éthiopien dans le *Kampf Adams, verglichen mit dem arabischen Originaltext*, éd. E. Trumpp, p. 137 ; cf. Dillmann, *Das christliche Adambuch*, p. 110.

[2] Dillmann observe à ce sujet : « Il s'agit sans doute de la Bactriane et de l'Inde. »

[3] C'est le désert de sable El-Gifar, entre la Palestine et l'Egypte. Saadia traduit שור (Gen., xxv, 18) par גפאר.

[4] El-Arisch est le nom arabe bien connu pour désigner Rhinokorour.

[5] Le texte arabe porte אלפרדנין. Sont ce peut-être les *fortunatæ insulæ ?*

[6] Le texte arabe a אלוכדארנין. Il est probablement question ici de Gadeïra, qui est aussi indiquée, comme frontière de l'ouest de la part de Cham, dans le Livre des Jubilés et chez Epiphane.

[7] Le Pseudo-Jonathan traduit le fleuve-frontière, le torrent de Miçraïm (Gen., xv, 18 ; Nombres, xxxiv, 5), par נרכוס דמצרים. De même le Targoum sur les Chroniques, vii, 8. C'est simplement un lapsus du traducteur, et on ne peut en conclure que, selon Jonathan, la part de Sem s'étendait jusqu'au Nil.

se divisant en quatre tribus : Cousch, Miçraïm, Phout et Canaan. A celles-ci se rattachent, comme descendants, les diverses peuplades chamitiques. En conséquence, le Livre des Jubilés divise d'abord l'héritage de Cham en quatre régions et ensuite en pays. Il y est dit (chap. IX) : « Et Cham fit le partage entre ses fils. Et le premier lot échut à Cousch ; il était situé du côté de l'est ; la partie située à l'ouest échut à Phout ; à l'ouest de Phout était la part de Canaan, vers l'ouest de la mer (c'est-à-dire l'Océan Atlantique)[1] ». Plus loin, au ch. X, il est dit de nouveau. « Et Cham se rendit avec ses fils dans le pays qui lui était échu en partage dans [le sud]. Mais Canaan vit le pays du Liban jusqu'au torrent d'Egypte (Rhinokorour) et, le trouvant beau, ne se rendit pas dans le pays de son héritage, à l'ouest de la mer, mais se fixa dans le pays du Liban... Et Cham son père, ainsi que Cousch et Miçraïm, ses frères, lui dirent : « Tu t'es établi dans un pays qui ne t'appartient pas..., mais il ne les écouta pas et il habita le pays du Liban, depuis Hamath jusqu'à l'entrée de l'Egypte[2]. »

Ici la tendance est manifeste : l'extermination de Canaan par Israël devait être légitimée par cet acte d'usurpation[3].

Le Pseudo-Jonathan et le Targoum sur I Chroniques, I, 8, reproduisent les noms des fils de Cham sous la forme suivante :

Targoum sur les Chroniques[5]	*Pseudo-Jonathan*[4]
ובנוי דחם ערב ומצרים[6] אליחרק[7] וכנען. ובנוי דערב...	וּבְנוֹי דְחָם כּוּשׁ וּמִצְרַיִם וּפוּט וְכְנַעַן. וְשוּם אַבַּרְכְּיוֹתְהוֹם עַרְבָיָא וּמִצְרַיִם וְאַלִיחֲרַק וּכְנַעַן ' וּבְנוֹי דְכוּשׁ...[7]

[1] D'après *Liber Jubilæorum*, éd. Dillmann, p. 39. Ici Miçraïm est omis. Dans le ms. de Tubingue, d'après lequel Dillmann a fait sa traduction allemande, tout ce passage est encore plus défectueux.

[2] D'après la traduction de Dillmann.

[3] Clément Romain, *Recognitiones*, I, 31, dit également, d'après la version syriaque (éd. Lagarde, p. 20) :

ובדרא דין דתשת עסר בני בנוהי דהו דמן בתר טופנא אתליט ארפיר תחומא דארעהון — בפצתא גיר מנתא מ ע ר ב י ת א נסבו [Canaan] ולהנון דמנתא מ צ ע י ת א מטת אנון למדנחא עדמא לפרס [Sem] טרדו. והנון בדוכיתא דהנון דאתטרדו עמרו '

Ce stratagème est inconnu dans la littérature rabbinique. Au contraire, il ressort de *Megillat Taanit*, chap. III, et de *Sanhédrin*, 91 *a*, que, l'on considérait la Palestine comme appartenant aux Cananéens. Seul Raschi, sur Gen., XII, 6, rapporte cette thèse. Je ne sais pas où il l'a prise.

[4] D'après l'édition princeps, dans la Bible de Venise de l'an 1590.

[5] D'après l'édition de Beck de 1680, avec laquelle concorde en tous points, même pour les fautes, l'édition de Lagarde (dans ses *Hagiographa chaldaice*, Leipzig, 1873).

[6] L'édition de Wilkins (Amsterdam, 1715) porte וּמִצְרָיִם.

[7] Édition Wilkins : וְאַלְיַחְרַק.

Il faut faire à ce sujet les observations suivantes :

כוש — ערב. Tandis que Jonathan attribue à Cousch la souveraineté (Eparchie) sur l'Arabie, le Targoum sur les Chroniques traduit déjà directement Cousch par ערב (Arabie). Sans doute il entend par là l'est de l'Afrique, habité principalement par les Couschites et situé à l'ouest de l'Asie. Des géographes grecs ont également compris l'est de l'Afrique dans l'Arabie [1]. Les Couschites sont donc, d'après Jonathan, des Arabes de la race de Cham [2]. Les Arabes de race sémitique ne remontent qu'à Ismaël, selon Jonathan, qui traduit קדר (Gen., xxv, 13) par ערב. De même, le Livre des Jubilés, ch. xx, dit : « Et Ismaël, avec ses fils, et les fils de Ketoura, avec leurs enfants, partirent ensemble... Ils contractèrent ensemble des alliances et furent appelés Arabes et Ismaélites. »

פוט — אליחרק. Beck propose comme identification : l'Illyrie, Al-Irak et Al-Marocco, ce qui est absurde. Levy se borne à la note suivante : N. p. d'une tribu africaine. Schwartz [3] a eu l'idée bizarre d'identifier אליחרק avec la ville de Girge, dans la Haute-Égypte, qui, comme on sait, a reçu son nom du couvent de Saint-Georges.

En faisant, grâce à une légère modification, de אליחרק le mot אלחראי, on pourrait y voir les Lotophages, appelés Alachroes, dont Pline (v, 4) dit : « La contrée qui suit est la grande Syrte... c'est sur les côtes de cette contrée qu'habite le peuple des Cisipades ; à l'intérieur du golfe, se trouvait le territoire des Lotophages, que quelques-uns appellent Alachroes ». Ceci concorderait bien avec la position que Josèphe et le Livre des Jubilés assignent à Phout, dans l'ouest de l'Afrique. Toutefois, la leçon « Alachroes », dans Pline, n'est pas sûre. La véritable version paraît être Machryes [4].

Au lieu de אליחרק, qui est incompréhensible, je propose de lire אולחריק : οὐλότριξ (cheveux crépus, laineux). D'après cette explication, Jonathan verrait dans Phout la race des nègres, qui se distingue des autres races noires par certains signes, surtout par ses cheveux crépus. Cette distinction entre les noirs eux-mêmes a été observée de tout temps. Déjà Hérodote distingue, parmi les Éthiopiens, ceux de l'est aux cheveux lisses, et les Lybiens de l'ouest, aux cheveux crépus (Hérodote, vii, 70). A l'appui de son

[1] Hérodote, iv, 39 ; Strabon, p. 803. Voir Knobel, *Volkertafel*, p. 254, 279, et *Eldad*, p. xxxi.

[2] Bochart a déjà appelé l'attention sur ce point dans sa *Geographia sacra*, p. 238.

[3] Dans son תבואות הארץ, chap. v.

[4] Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique*, p. 74.

hypothèse de l'origine africaine des Colchidiens, Hérodote (II, 104) invoque le fait que les Colchidiens ont des cheveux crépus : καὶ ὅτι μελάγχροές εἰσι καὶ οὐλότριχες. Un aggadiste indique comme signes caractéristiques des nègres : les yeux rougeâtres (jaunes), les lèvres retroussées, נקושרת, et les cheveux crépus [1]. Istachri établit aussi une distinction entre les races noires : « Les pays des nègres sont très étendus, mais ils sont déserts et misérables. Les eunuques noirs, qui sont amenés de ces pays dans les contrées de l'Islam, ne sont pas originaires de la Nubie, de Zendj, de Habesch ou Bodja, mais forment une peuplade à part, ayant son caractère propre et dont la peau est d'un noir intense. On dit que parmi les territoires du Soudan, c'est-à-dire Habesch, la Nubie, Bodja, etc., il n'y a pas un pays plus vaste que celui-ci ; il s'étend, au sud, jusque dans le voisinage de l'Océan ; au nord, il confine aux déserts d'Égypte situés au-delà des oasis de Nubie et de Zendj. Sauf du côté du Magreb, par suite de la difficulté des communications avec les autres peuplades, ils (les nègres) n'ont de contact avec aucun lieu habité [2]. » Comme la table ethnographique n'attribue pas de fils à Phout [3], Jonathan pouvait, à bon droit, voir en lui la souche de ces nègres disséminés qui ne formaient pas d'Etats. Pour distinguer les nègres des autres noirs, Jonathan les appelle אולהריק, faisant ressortir par cette dénomination leur signe caractéristique, les cheveux crépus.

4. *Les fils de Cousch.*

Voici comment Josèphe (Ant., I, VI) explique les noms des fils de Cousch :

[1] *Tanhouma*, éd. Venise, 1545, p. 6 *a* (Section Noé). Au lieu de נתחרך, il faut lire נתכרך ; voir D. Lurie sur *Pirkè di R. Eliéser*, XXIV. Les signes caractéristiques des nègres proprement dits sont attribués ici aux noirs en général. Il en est de même dans la Caverne des Trésors (p. 25–30 de la traduction de Bezold) ; cf. Epiphane, *Anc.*, CXIII.

[2] Istachri, éd. de Goeje, p. 40 ; cf. la traduction de Mordtmann dans *Busch der Länder*, p. 24.

[3] Cf. *Ber. r.*, ch. XXXVII. Saint Augustin (*De civitate Dei*, XVI, 3) croit que la Bible ne mentionne pas les fils de quelques descendants de Noé parce qu'ils n'ont pas formé d'Etats et qu'ils ont été comptés avec d'autres peuples. L'auteur du *Sefer ha-Yaschar*, qui est une sorte de livre d'Adam juif qui a puisé à des sources arabes, sait que Phout a engendré quatre fils et donne même leurs noms : גבל והדן ובנה ועדן (éd. Prague, 1840, 10 *b*). Il résulte de ces noms qu'il plaçait Phout dans le sud de l'Arabie. Tabari (Annales, I, 217) prétend que קוטא (l. פוטא) a émigré à Sind et Hind et a peuplé ces pays : קאל ויקאל אן מצראים ולד אלקבט ואלברבר ואן קוטא צאר אלי ארץ אלסנד ואלהנד פנזלהא ואן אהלהא מן ולדה. Voir plus loin le paragraphe de דינאר.

סבא désigne, pour lui, les Sabéens. En un autre passage (Ant., II, x), il dit que Méroë s'appelait auparavant Saba. Il entend donc par Saba la province de Méroë, le Shendi [1] et le Sennâr [2] d'aujourd'hui. Hérodote (II, 29) appelle Méroë « la cité-mère de tous les Ethiopiens ». La Bible pouvait donc, à bon droit, placer Méroë en tête des peuplades couschites.

חוילה est, d'après Josèphe, le pays des Evilaïtes. Il y avait des Avelites qui habitaient le golfe d'Aden, appelé à cause d'eux *Sinus Avelites*. Mais Josèphe identifie ses Evilaïtes avec les Gétules, qui habitaient plus vers le nord et vers l'ouest.

סבתא est, selon Josèphe, le pays des Sabbatiens, qu'il appelle « Astabaroi », et dont la résidence devait être, par conséquent, au sud-est de Méroë. Josèphe a dû penser ici à ce Sabbat ou Sabbata que Ptolémée (IV, 7, 8) place près du golfe adulique.

רעמה. Josèphe traduit ce mot par les Ragmaens, sans ajouter d'autre explication.

סבתכא. Ici encore, Josèphe traduit, sans ajouter d'explication, et rend le mot par les *Sabacteniens*.

שבא. Josèphe traduit ce mot, comme celui de סבא, par les « Sabéens » [3], sans expliquer la différence entre les premiers et les derniers. Peut-être entend-il par שבא les Sabéens arabes.

דדן. Josèphe rend ce mot par « les Judidéens, peuple de l'ouest de l'Ethiopie ».

Ces indications de Josèphe établissent d'une façon certaine qu'il plaçait les fils de Cousch principalement en Afrique, notamment dans l'est de l'Afrique ou Ethiopie, et dans l'ouest ou le nord de l'Afrique (les Mélanogétules ou les Gétules septentrionaux des anciens). Vraisemblablement Josèphe entendait par סבא Méroë, et par שבא le pays des Sabéens, dans le sud de l'Arabie.

Malheureusement le Livre des Jubilés n'indique pas les territoires partiels des Couschites, mais il ressort de ses indications générales sur les possessions héréditaires des fils de Cham qu'il place Cousch dans l'est de l'Afrique, et qu'il compte tous les pays situés à l'ouest de l'Egypte et de l'Ethiopie comme appartenant à Phout et à Canaan. Sur ce point, le Livre des Jubilés est donc en désaccord avec Josèphe, qui assigne aussi aux Couschites une partie de territoire à l'ouest.

[1] Ritter, I, 539.

[2] Voir Dillmann, *Anfänge des Axumitischen Reiches*, p. 182.

[3] Hudson, dans ses remarques sur l'édition d'Oxford de Josèphe de l'an 1720, donne des variantes de ce nom ainsi que d'autres noms, mais elles sont de peu d'importance.

Voici les noms des fils de Cousch tels que les donnent le Pseudo-Jonathan et le Targoum sur les Chroniques :

Targoum sur les Chroniques [1].	*Pseudo-Jonathan.*
	וּבְנֵי דְכוּשׁ סְבָא וְחַוִילָה וְסַבְתָּא וּבְנוֹי דְעַרְב
	וְשׁוּם אֲפַרְכְּיוֹתְהוֹן יַתְעָנָה וְסַבְתְּכָא
סִינְדָאי [2]	סִינְדָאי
וְהִנְדָקָאי	וְהִנְדָקָאי
וְסַמְרָאי [3]	וְסַמְדָאי
וְלוּבָאי	וְלוּבָאי
וְדִנְגָאי [4]. וּבְנוֹי דְמִמְרִיאָטִינוֹס [5]	וְדִנְגָאי. וּבְנֵי דְמִמְרִיטִינוֹס
זְנִרְגָד	זְמַרְגָד
וְנִיזָג [6]	וְנִיזָג

סינדאי ou סינדאי. D'après ce que nous avons vu dans Josèphe, il faudrait songer ici d'abord à Méroë. Aussi avions-nous même cru naguère être en droit de voir dans סינדאי, Sennâr, le nom actuel de la province de Méroë [7]. Or, la ville de Sennâr n'a été fondée qu'au commencement du XVIe siècle, et c'est elle qui a donné son nom à la province. Avant cette époque, le nom de Sennâr était inconnu [8]. Il semble donc que la leçon סינדאי est la leçon véritable et que Jonathan désignait par ce mot l'Inde. Déjà des auteurs grecs et romains voyaient dans les Indiens noirs des Ethiopiens [9], et Pline savait que les indigènes appelaient l'Indus « Sind » (Pline, VI, 23). Les Anciens connaissaient aussi un peuple appelé Σίνδοι, ou Σίνδαι, et les Σινδαὶ νῆσοι (Ptol., VII, 2, 20, 27). Jonathan choisit le nom de Sind, parce que, selon lui, הִנְדָקָי désigne, non pas l'Inde, mais une autre contrée (voir plus loin). A l'exemple de Jonathan, le Talmud de Babylonie considère les Indiens comme des Couschites ; des écrivains mahométans prétendent aussi que les Indiens sont des descendants de Cham [10], avec cette différence qu'ils

[1] D'après l'édition Beck. Ici aussi l'édition de Lagarde concorde en tout avec celle de Beck, à l'exception de דדנגאי, que Lagarde lit רדנגאי.

[2] L'édition Wilkins porte סרנדאי. En général, Wilkins a les mêmes leçons que Jonathan.

[3] Ed. Wilkins, וסמדאי.

[4] Ed. Wilkins, ורדנגאי.

[5] Ed. Wilkins, ובנוי דמיוריאטינוס.

[6] Ed. Wilkins, דמרגד וניזג.

[7] *Eldad*, p. 33, et Schwarz, *l. c.*

[8] Bruce, traduit par Volkmann, IV, 168.

[9] Knobel, *Volkertafel*, 246.

[10] V. *Megilla*, 36*a*, et Herbelot, *s. v. Nub.*

leur donnent Phout, et non Cousch, comme ascendant (voir l'article זרנגאי). M. J. Halévy lit également סרנדאי, mais il le rattache au mot suivant הרנדקאי, ce qui donne, d'après lui, le célèbre *sind wa-hind* des géographes arabes. « Les dénominations Hind et Sind, dit M. Halévy, désignent chez les auteurs orientaux la totalité de l'Indoustan. Il en résulte que le Targoum sur les Chroniques a voulu parler de l'Inde asiatique, et nullement de l'Inde africaine, comme le croit M. Epstein [1]. » Mais nous ne tarderons pas à voir que, pour Jonathan, הרנדיקי est sûrement un pays africain, auquel il rattache tout au plus encore le sud de l'Arabie. En ce sens, הרנדקאי ne peut être rattaché à סרנדאי pour désigner l'Hindoustan. En outre, le terme « Hind et Sind » est un terme composé par les géographes arabes, qui auparavant était inconnu. L'expression « al-hind was-sind » est sûrement plus récente de cinq cents ans que la paraphrase de Jonathan sur la table ethnographique, qui ne contient que des noms grecs [2].

הרנדקאי. Par ce mot Jonathan veut désigner un pays d'Afrique. Le Targoum de Jonathan sur les Prophètes traduit le mot כוש, quand il s'agit du sud de l'Ethiopie, par הנדויא (Isaïe, XI, 11; XVIII, 1; Jér., XIII, 23; Soph., III, 10). Le Midrasch et le Targoum sur Eccl., II, 5, portent הרנדקי, tandis que le passage parallèle dans le Tanhouma (Kedoschim, § 10) porte כוש. Notre Pseudo-Jonathan traduit aussi (Gen., II, 11) חוילה par הרנדיקי, et comme les rabbins entendaient par פישון le Nil [3], Jonathan ne peut avoir songé qu'à un pays africain. C'est parce qu'on entendait par הרנדקי l'Inde africaine, que le Targoum sur Esther, I, 1, a dû employer l'expression הנדויא רבא pour indiquer qu'il s'agit de l'Inde asiatique [4]. La Peschito, elle aussi, a une fois בית הנדויא comme traduction du mot כושים, II Chron., XXII, 16. En cet endroit, le Tar-

[1] *Revue critique*, 1891, p. 463.

[2] Voir sur Sind, Nöldeke, *Geschichte der Perser, etc.*, p. 67, note 4. Saadia traduit שבא ודדן par אלסנד ואלהנד. Par אלסנד il veut désigner l'Inde, comme Jonathan, ou le Beloudchistan-Gedrosie, où demeuraient les Ethiopiens asiatiques. Sind a déja ce sens chez les anciens géographes arabes. אלהנד a ici, chez Saadia, la même signification que chez Jonathan, savoir l'Inde africaine. Voir au sujet d'une interprétation analogue de Hind par les Arabes, Herbelot, *s. v. Hind*.

[3] *Ber. r.*, chap. XVI : רשם האחד פישון שהוא מגדל פשתן, avec allusion à Isaïe, XIX, 9. Les Egyptiens étaient connus comme les inventeurs du tissage (Pline, *H. N.*, VII, LVII, 3). Saadia traduit aussi פישון par Nil.

[4] ומלך מן הנדויא רבא ועד כוש מן מדינתא דהנדויא רבא ועד מערבא דכוש מאה ועשרין ושבע פלכין, conformément à l'opinion exprimée dans *Megilla*, 11 *b*, que הודו est loin de כוש. Au contraire, un autre docteur prétend que הודו et כוש étaient rapprochés. Celui-ci entend, par le הודו du livre d'Esther, l'Inde africaine. C'est dans ce sens qu'Ibn Ezra dit, en cet endroit, והודו רק כוש דרומית.

goum a דעל תחומי אפריקא. En quatre passages du Talmud où il est question de הודו, Raschi rend le mot par כוש (*Berachot*, 36 *b* ; *Yoma*, 34 *b*, 81 *b*, et *Kiddouschin*, 22 *b*)[1]. Benjamin de Tudèle, dans le récit de son voyage (éd. de Londres, I, 95), appelle encore l'Ethiopie הודו אשר ביבשה. Des auteurs chrétiens du moyen-âge, depuis les pères de l'Eglise jusqu'à Marco Polo, désignent aussi très souvent l'Ethiopie par « India ».

Vu cet état de choses, il paraît à peine contestable que le Pseudo-Jonathan ait voulu désigner par le terme de הינדקאי un peuple africain. Mais le sud de l'Arabie étant souvent compté comme faisant partie de l'Inde africaine[2], l'hypothèse que Jonathan a employé ici le terme de הינדקאי dans cette acception plus large ne se trouve pas exclue. Dans tous les cas, on ne peut pas y voir l'Inde actuelle.

סמדאי, סמראי. Gesenius lit סמראי et y voit les Sembrites du sud de Méroë qui y émigrèrent d'Egypte, sous le règne de Psamméticus[3]. Nous savons par Josèphe que Méroë s'appelait anciennement Saba et qu'il y avait là une ville du nom de Soba et un fleuve nommé Astasoba[4]. D'après cela, Jonathan aurait entendu par סבתא la partie sud de Méroë, comme Josèphe a vu en סבא la partie nord.

M. J. Halévy prétend que Jonathan désigne par סמראי les habitants d'un royaume fabuleux de Sémiramis et dit : L'énumération סינדאי (non סינראי) והינדקאי וסמראי est à traduire : « Sindiens, Indiens et Simariens » ; ces derniers sont les habitants du royaume fabuleux de Sémiramis en Afrique, mentionné dans le Roman d'Alexandre ou Pseudo-Callisthène[5]. Mais le terme de

[1] En un autre endroit, où il est question de פרזלא הינדואה, du fer indien (*Aboda Zara*, 16 *a*), Raschi écrit aussi הודו sans l'expliquer par כוש. Ici Raschi montre une entente parfaite des choses, car l'Inde exportait beaucoup de fer, qui était très recherché (Beck, *Geschichte des Eisens*, I, 213, 226), tandis qu'on ne peut en dire autant de l'Éthiopie, quoiqu'elle possédât des mines de fer (Aboulféda, *Géographie*, traduite par Reinaud, II, 225). Le fer de Sofala était vendu pour l'Inde, où on le travaillait (Reinaud, *ibid.*, I, CCCVII). Voir encore, à ce sujet et au sujet de Jonathan sur Gen., XXV, 18, *Eldad*, 33.

[2] Voir Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, fin de l'article Ἰνδία, et Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, *s. v.* הנדויא. Le livre chrétien d'Adam (éd. Trumpp, p. 145) raconte : « Et aux jours de Ragen, un habitant du pays de Hendake nommé Saben devint roi à sa place. Celui-ci bâtit la ville de Saba, et tous les rois qui régnèrent sur ce pays s'appelaient les Sabéens d'après le nom de la ville. Et il en fut ainsi jusqu'au règne de Salomon (fils de David) » (Allusion à la reine de Saba ; cf. Caverne des Trésors, p. 31). Ici le pays des Sabéens est appelé Hendake ; l'Inde s'écrie Endake, voir plus haut II, fine. Les Homérites sont aussi appelés tantôt Ethiopiens, tantôt Indiens. Knobel, p. 254.

[3] *Thesaurus*, *s. v.* סבתא.

[4] Voir Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique*, p. 28 et 65.

[5] *Journal asiatique*, 1891, p. 356, et *Revue des Etudes juives*, XXII, p. 308.

Simaryens, comme dénomination des habitants du royaume fabuleux de Sémiramis en Afrique, ne se rencontre nulle part dans la littérature ancienne, pas même dans le roman grec d'Alexandre. D'après l'ensemble des versions de ce roman, Callisthène parle seulement d'un voyage d'Alexandre à la résidence de Sémiramis, où régnait la belle Candace, descendante de Sémiramis et reine de Méroë [1]. Mais il n'y est fait aucune mention d'un peuple des Simrayens. Ce sont seulement les auteurs syriens et arabes plus modernes qui ont remanié le roman d'Alexandre qui, par erreur, appellent le pays de Candace *Samara* et ses habitants Symrayens [2]. Il est tout à fait invraisemblable que Jonathan ait utilisé le Pseudo-Callisthène et ait tiré de Σεμιράμεως βασίλεια un nom désignant le סבתא de la Bible.

לובאי. Plus loin, à propos des fils de Raama, Jonathan traduit רעמה par מורטיניס. Il en résulte qu'il songeait ici aux Lybiens qui habitaient la Mauritanie, et qu'il faisait dériver de ces Lybiens de la Mauritanie les deux peuples qui sont compris sous le nom des fils de רעמה.

דינגאי. Dérivé du grec Ζάγγης qu'on trouve dans Ptolémée et Cosmas Indicopleustes [3] ; cette forme correspond à la forme arabe אלזנג = Az-Zendj. Les Arabes considéraient les Zendj comme des descendants de Cousch [4].

דמרגד. C'est ainsi que שבא est traduit dans le Targoum sur Job, I, 15 [5]. Pareillement dans le Targoum sur I Chron., I,

[1] Zacher, *Pseudo-Callisthenes*, p. 162.

[2] Nöldeke, *Beitraege zur Geschichte des Alexanderromans*, p. 39. Josippon, ch. XI, a aussi ואבראה אל מלכות הסמירמים, où il faut lire הסמירמים.

[3] Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique*, p. 210.

[4] Mas'udi, מרגג אלדהב, ch. XXXIII. En arabe, زنج a le sens de nègre ; dans le même sens on trouve דנגאי employé dans la littérature juive plus moderne, par exemple, dans *Halachot Gedoloit*, הלכות גדולות. Dans *Yoma*, 10 *a*, les mots סבתא et סבתכא sont expliqués par סקיסתן גוויתא (Sagestan intérieur) et סקיסתן ברייתא (Sagestan extérieur). La leçon סקיסתן ou סגיסתן est certaine (voir Rabbinowitz, *Variæ Lectiones*, sur ce passage) et elle ne permet d'autre explication que Σακαστανή, = Sagestan. Cependant il me semble qu'ici il est fait allusion à l'Inde à l'intérieur de la presqu'île et à l'extérieur de celle-ci (à peu près Gédrosie). Voir plus haut le paragraphe consacré à אכיחרק et סנדאי.

[5] ונפלת בתכיף לילית מלכת דמרגד ודברתינון דית עלמיא קטלו איכלוסהא Le mot לילית est ici superflu et provient d'une autre paraphrase araméenne sur Job qui a vu dans שבא, comme M. Kimchi (dans תקרת אגרש, de S. Schwartz, p. 72), la לילית. Notre Targoum sur Job a beaucoup de ces éléments étrangers qui portent le plus souvent la suscription de ת"א = תרגום אחר. — Paulus Cassel (*Aus Literatur und Geschichte*, p. 14 du texte hébreu) observe à ce sujet : « Ce passage inexpliqué jusqu'ici est très intéressant. La leçon ודברתינון est fausse. Il faut lire ודמרתינון, savoir la Mauritanie. Dans le Targoum sur Gen., X, 7, il y a, au lieu de « les fils de רעמה étaient שבא et דדן », les fils de Mauretainen étaient דמרגד ורמזג. Au lieu de דמרגד, qui nous est transmis par erreur pour rappeler Smaragd,

32[1]. Par שבא, on entendait un pays de Smaragd, sans doute la province de Kous à l'est d'Assouan, où est situé le mont Smaragdus avec ses mines d'émeraude, bien connues des anciens. Il est à noter que Jonathan attribue ce pays de Smaragd à un fils de Mauritanos et considère ses habitants comme des Mauritaniens. Dans cette contrée demeurait, en effet, un peuple que les anciens appelaient les *Blémyens* et les Arabes *Bodja*. Quelques auteurs latins considéraient les Blémyens comme une peuplade lybienne, à l'ouest de l'Afrique[2]. Des savants modernes ont établi que les Blémyens du mont Smaragdé y ont émigré de l'ouest de l'Afrique[3]. Comme Jonathan connaissait l'ouest de l'Afrique sous le nom de Mauritanie et comme il avait pu entendre parler de l'origine des Blémyens, il désigna les habitants du pays de Smaragd comme des descendants de Mauritanos.

מזג. D'après Bochart[4], ce sont les Μάζικες, Mazaces, peuple qui habitait la Mauritanie, sur la côte de la Méditerranée. Encore aujourd'hui, les Berbères se nomment Amôschag ou Mazig[5], nom qui correspond à la forme מזג de Jonathan. Epiphane (*Anc.* ch. CXIII) mentionne aussi parmi les Chamites un peuple du nom de Mazices.

il faut lire כמגרד ou, à dire vrai, נגרד, savoir les Nigrites, et, à la place de מזג, il faut lire מזן, les *Musones*, célèbre peuple mauritanien. Le Targoum sur Job comprend par les peuples qui ont surpris les fils (lire : *les pasteurs*) de Job les Mauresques, peuplades nègres (d'où Nigrites du Niger, de la Mauritanie). On déduit cela de ce fait qu'il y est question de la reine לילית, qu'on considère ailleurs comme un fantôme nocturne, de לילה « nuit ». Ce ne sont là que des conjectures insoutenables. La leçon דמרגד (non נגרד), dans Gen., x, 7, est confirmée par les passages parallèles cités. ודברתירון est la traduction de ותקחם et ne peut être corrigé en ודמרתירון ; du reste, il y a encore d'autres raisons qui s'opposent à cette correction. La Peschito traduit aussi ונפלו גיסא ודברו אנון. Nous verrons bientôt ce que signifie מזג.

[1] Sans doute par erreur, car là il s'agit d'un autre Seba, cf. Jonathan sur Gen., xxv, 3. Levy croit que les Targoumim faisaient dériver שבא de שבר, qu'ils ont dû identifier avec Smaragd. Mais nos Targoumim ne traduisent pas שבר par דמרגד, voir Onkelos et Jonathan, Ex., xxix, 18 ; xxxix, 11, et Yerouschalmi sur le premier passage.

[2] Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, II, 128.

[3] Ritter, I, 615 ; Saint-Martin, *l. c.*, 76 et s. Déjà Makrizi dit (Quatremère, *l. c.*, II, 135) : « On dit que les Bedjah sont d'origine berbère. Le pays qu'habite ce peuple commence au bourg nommé Kharbah, près duquel est la mine d'émeraude. Ce lieu est situé dans le désert de Kous... » — En un autre endroit (p. 155) Quatremère dit : « Au rapport d'Hamadany, Canaan, fils de Kham, ayant épousé Aribab fille de Batouïl, petit-fils de Japhet, en eut six fils, savoir : Khafa, Asouad, Noubah, Fezzan, Zindj et Zaghawah, qui ont donné naissance aux différentes tribus de noirs. On dit que les Bedjah descendent de Kham, fils de Noé. Suivant quelques-uns, ils tirent leur origine de Kousch, fils de Kanaan. Suivant d'autres, ce sont une tribu d'Abyssins. »

[4] P. 246.

[5] Saint-Martin, *l. c.*, p. 407 ; Kiepert, *Lehrbuch*, § 191. — Il ne peut être question ici de Mazaga en Éthiopie (Bruce, III, 357).

Si les interprétations données ici sont exactes — et la plupart doivent l'être, — Jonathan aurait attribué aux Couschitès presque toute l'Afrique, telle qu'elle était connue des anciens. Ils possédaient l'est depuis le pays de Smaragd des Blémyens jusqu'à Zingis, le point de l'extrême sud de l'univers connu jusque-là. Dans l'ouest de l'Afrique, ils occupaient depuis la Lybie jusqu'au pays des Mazaces. Çà et là seulement habitaient des Phoutites aux cheveux crépus, enclavés parmi les Couschites. En outre, il y avait des Couschites qui demeuraient, selon Jonathan, dans l'extrême sud de l'Asie, dans l'Arabie du sud et dans l'Inde. Il entend donc par les Couschites de la Bible ce que les Grecs entendaient par l'Ethiopie, savoir les habitants du sud de l'Asie et de l'Afrique.

Nous laisserons de côté Nemrod, parce que les noms des États que la Bible dit avoir été fondés par lui sont faciles à expliquer. Pour la même raison, nous passerons aussi sous silence Canaan.

5. *Les fils de Miçraïm.*

Parmi les fils de Miçraïm (Gen., x, 13), Josèphe compte aussi Pelistim, quoique la Genèse (x, 14) considère les Philistins comme des descendants des Casluhim. De là vient que Josèphe énumère huit fils de Miçraïm et que leurs possessions héréditaires s'étendaient jusqu'à Gaza. Josèphe ne connaît que la résidence de deux des huit peuples : celle de Pelistim et de Lehabim. Lehabim doit avoir habité la région qui a reçu de lui le nom de Lybie. Nous avons vu plus haut (au commencement du chap. II) que, d'après Josèphe, la Lybie est la résidence de Phout, quoiqu'elle ait reçu le nom de Lehabim, fils de Miçraïm. Ainsi, d'après Josèphe, les Phoutites et les Lehabim auraient habité la Lybie en commun. Josèphe croit que le nom seul des autres fils de Miçraïm est connu, leurs villes ayant été détruites par la guerre d'Ethiopie. — D'après Josèphe, l'Égypte commence déjà à Gaza (et non à Rhinokorour), parce qu'il y demeurait des Philistins et parce que Josèphe ne tient compte que des faits et non des promesses. En outre, il faut noter que Josèphe n'identifie pas les Cappadociens avec les Caphtorim, comme le font la plupart des anciens exégètes (voir plus loin), autrement il n'eût pas manqué de l'indiquer en cette occasion.

Le Pseudo-Jonathan indique, pour les fils de Miçraïm, des noms de lieu en grec qui sont bien connus dans la géographie d'Égypte. De même, le Targoum Yerouschalmi sur ce passage et le Targoum sur I Chron., I, 11, avec quelques variantes et un ordre

de succession différent. Voici ces noms, tels que les donnent les trois Targoum mentionnés :

Targoum sur Chroniques : Ed. Wilkins.	Ed. Beck et Lagarde.	*Yerouschalmi*[1].	*Pseudo-Jonathan.*
ניוטאי	נאטאי	— — —	לודים — נִיוַטָאֵי
מרייוטאי	מראטאי	מַרְיוֹטָאֵי	ענמים — מַרְיוֹטָאֵי
ליווקאי	לאקאי	פְּנַטפּוֹלִיטָאֵי	להבים — לִוַוקָאֵי
פנטסכיינאי	פנטסכנאי	לוּסְטָאֵי	נפתחים — פַּנְטַסְכִינָאֵי
פנטפוליטאי	פנטפוליטאי	פִּילוּסָאֵי	פתרסים — נִסְיוֹטָאֵי
נסיוטאי	נסאטאי	פְּנַטַסַכְנָאֵי דנפקו מתמן פלשתאי	כסלחים — פַּנְטִיפּוֹלוֹטֵי דִנְפָקוּ מִתַּמָּן פְּלִשְׁתָּאֵי
קפוטקאי	קפוטקאי	קַפּוּדָקָאֵי	כפתרים — קַפּוֹדָקָאֵי

Dans le Targoum Yerouschalmi, le premier nom manque. L'ordre de succession est différent.

Parmi ces noms, il est facile de reconnaître des noms de provinces et de localités de l'Égypte.

ניוטאי : Les habitants du nome de Neut, sur la côte[2], à l'est de l'embouchure du Nil de Sebennytis.

מרייוטאי : Les habitants du nome de Maréotis[3], dont la capitale était Mara. Pline les appelle Mareotae[4].

ליווקאי : Les habitants du nome Lybicus, à l'ouest du nome de Maréotis, entre l'Égypte et Marmorica. Des auteurs byzantins appellent les Lybiens Levathae[5]. Jonathan a dû choisir la forme ליווקאי, pour distinguer les Lybiens d'Égypte des Lybiens Couschites (לובאי).

פנטסכינאי : Les habitants de Πεντάσχοινον, localité du nord-est de la Basse-Égypte, entre Rhinokorour et Péluse. Le Yerouschalmi traduit ainsi le nom biblique de כסלחים, parce que cette localité est proche de la frontière des Philistins et que la Bible fait descendre les Philistins des Caslouhim[6].

נסיוטאי : νησιῶται, habitants des îles[7]. A proprement dire, le Delta entier est une île. Sans doute Jonathan a pensé ici à une région déterminée, par exemple la région des canaux. Le Yerouschalmi a la leçon לוסטאי, qui est fautive.

[1] D'après l'édition princeps dans la Bible de Venise de 1517, imprimé à la suite des Hagiographes.
[2] Voir Bochart, 298 ; Knobel, 280.
[3] Knobel, 282, 286.
[4] IV, 5, 34.
[5] Saint-Martin, p. 86.
[6] Voir Knobel, 291.
[7] Bochart, 298.

פנטפולטאי : Πενταπολίται. Il y a eu plusieurs Pentapoles. La province de la Cyrénaïque s'appelait Pentapolis Libyae, à cause de ses cinq villes les plus importantes, et Isaïe, XIX, 18, parle d'une Pentapole égyptienne (חמש ערים). Jonathan pensait sans doute ici à la Pentapole des Philistins, dont parle Josèphe (Ant., VI, 12). Cela concorderait avec ce qui est dit de l'origine des Philistins, considérés comme descendants des Caslouhim.

קפודקאי. Onkelos, les Septante, Philon,[1] les Pères de l'Église traduisent כפתרים par la Cappadoce[2]. On ignore la raison de cette explication.

פרלוסאי : Πηλουσιώται, se trouve seulement dans le Yerouschalmi.

Ainsi Jonathan, pour expliquer les noms bibliques des fils de Miçraïm, ne parle que de la Basse-Égypte et du pays des Philistins, comme Josèphe. Il est étrange qu'il n'ait pas songé du tout à la Haute-Égypte et à la Moyenne-Égypte, d'autant plus que la Heptanomis de la Moyenne-Égypte répondrait bien aux sept noms bibliques. Peut-être est-on en droit d'en conclure que, dans l'opinion de Jonathan, la civilisation égyptienne vint du Nord et s'étendit peu à peu vers le Sud.

La situation respective des trois interprètes de la Bible ethnographique serait donc à peu près la suivante. Par la comparaison avec Josèphe et Jonathan, le Livre des Jubilés trahit la tendance à mettre dans la table ethnographique un système et de l'érudition. Les interprétations tendancieuses n'y manquent pas. Comparé à Josèphe, le Pseudo-Jonathan paraît posséder des connaissances géographiques plus étendues. Josèphe ne connaît pas les Sembrites (סמראי), les Blémyens (דמרגד), les דרנגאי et les ניגד dont parle Jonathan. Josèphe ne songe pas davantage aux Indiens, pour expliquer les noms de la table. Jonathan fait, selon toute vraisemblance, une distinction entre les noirs à cheveux lisses et à cheveux crépus (אולתרוק), distinction qui est ignorée de Josèphe. En général, les vues de Jonathan sont plus justes que celles de Josèphe. Josèphe est parfois obligé de laisser sans explication les noms bibliques, tandis que Jonathan sait trouver des dénominations géographiques pour tous les noms. Le progrès dans les connaissances géographiques fut réalisé par les docteurs de la Palestine, en partie au moyen de lectures, en partie au moyen d'informations prises chez les étrangers et les voyageurs de commerce. Ce sont ces matériaux ainsi recueillis qui furent utilisés pour l'explication de la Bible.

A. Epstein.

[1] Fragmenta, M., II, 676.
[2] Voir Bochart, 329 ; Knobel, 295.

REMARQUES

SUR LE PLURIEL DES NOMS EN HÉBREU

Les noms, en hébreu, paraissent, à première vue, former leur pluriel d'une manière très simple. Les noms masculins prennent la terminaison יִם, les noms féminins la terminaison וֹת. Mais, quand on examine les choses de plus près, on s'aperçoit que cette formation est plus compliquée qu'elle ne le semblait tout d'abord. En effet, si les noms masculins ont au pluriel absolu la désinence *im*, à l'état construit le pluriel est en ֵי. Or, la désinence ֵי ne peut pas avoir la même origine que יִם ; car, à supposer que *im* perde son *mem*, on aurait *i* et non *ê*. De l'avis de tous les grammairiens, ֵי est pour *ay*, et doit être absolument séparé de *im*. Le pluriel se forme donc tout différemment, suivant que le nom est à l'état absolu ou à l'état construit. D'un autre côté, la terminaison וֹת ne se rencontre pas seulement dans les noms féminins pluriels, on la trouve également dans un grand nombre de masculins pluriels. Ce n'est pas tout : les noms ségolés, outre qu'ils prennent la marque extérieure du pluriel, subissent un changement interne : ils intercalent au pluriel un קָמֵץ sous la deuxième radicale. Cette voyelle doit avoir une raison d'être. Enfin, l'on peut se demander comment il se fait qu'une foule de noms pluriels n'ont pas de singulier. Voilà une série de phénomènes qu'il faut s'expliquer si l'on veut avoir une idée précise de la formation du pluriel hébreu.

I. Le pluriel יִם et le pluriel ֵי.

L'état construit marque une relation étroite qui existe entre un nom et un autre. Pour exprimer cette relation, on rapproche autant que possible les deux noms. Souvent même on abrège le premier nom, pour arriver plus vite au second et réunir, en quelque

sorte, les deux noms en un seul. Si un mot a une terminaison à l'état absolu, on comprend qu'à l'état construit cette terminaison s'écourte ou même se supprime. Mais ce que l'on conçoit difficilement, c'est que la désinence, qui marque l'état absolu, soit remplacée, à l'état construit, par une autre désinence qui n'ait avec la première aucun rapport. On ne voit donc pas comment le changement de ־ִים en ־֫י peut servir à exprimer l'état construit.

Le problème, ainsi posé, serait presque impossible à résoudre, si la comparaison du pluriel hébreu avec le pluriel arabe ne venait nous tirer d'embarras. En arabe, la terminaison *ay*, écrite de diverses manières (*â*, *ây*, *âu*), sert à former le pluriel de beaucoup de substantifs, comme יתאמי de יתים, עלמא de עאלם, etc., tandis que les terminaisons *îna*, *îna*, qui correspondent à *îm*, s'appliquent surtout au pluriel des adjectifs et des participes. Cet emploi de *ay* et de *în* en arabe nous autorise à supposer qu'en hébreu aussi *ay* a servi primitivement à former seulement le pluriel des substantifs et *îm* seulement le pluriel des adjectifs. Mais les adjectifs étant le plus souvent employés comme attributs dans la proposition et se trouvant alors à l'état absolu, il en est résulté que la terminaison *îm* a paru être la marque de l'état absolu, et a servi, par suite, à indiquer, d'une manière générale, l'état absolu. La désinence *ay* ne s'étant conservée, dans les substantifs, qu'à l'état construit, est devenue, à son tour, la marque de l'état construit aussi bien pour les adjectifs que pour les substantifs.

Dans l'araméen biblique, où l'on distingue l'état emphatique, qui indique la détermination, de l'état absolu, qui marque l'indétermination, la terminaison *ay* est employée pour l'état emphatique et pour l'état construit, et la terminaison *în* seulement pour l'état absolu. On reconnaît dans ce dialecte araméen, encore mieux qu'en hébreu, le caractère attributif de la terminaison *în*.

L'explication que nous proposons a l'avantage de montrer l'analogie du pluriel hébreu et du pluriel arabe et fait disparaître une difficulté à laquelle les grammairiens ne paraissent pas avoir accordé assez d'attention.

II. La terminaison וֹת dans les noms masculins.

La terminaison וֹת est tellement fréquente pour le pluriel des noms masculins, qu'on a pu croire qu'à l'origine les noms masculins prenaient indifféremment les terminaisons ־ִים ou וֹת. Mais cette

supposition ne satisfera guère ceux qui pensent que les langues obéissent à des lois fixes, qui laissent peu de place à l'arbitraire. Pour le cas présent, on doit, tout au moins, examiner si l'emploi de la terminaison וֹת n'est pas restreint à certaines classes de noms qu'il s'agit de déterminer. Pour faire cette recherche, le meilleur procédé consistera à énumérer les noms masculins qui ont le pluriel וֹת, en les répartissant d'après leurs formes. Ces noms sont :

שְׁמוֹת , אָבוֹת , שָׁתוֹת [1] , סִפּוֹת , לִבּוֹת , גַּגּוֹת — נְהָרוֹת , צְבָאוֹת , עִפְרוֹת, לִבְבוֹת (I Chr., XXVIII, 9), זְנֻבוֹת, קְצָוֹת , שָׂדוֹת , חֲזוֹת , נְאֻוֹת — רִבּוֹת, סִירוֹת, קִירוֹת — ? נְתִיבוֹת , גְּלִילוֹת , סְבִיבוֹת , לְשׁוֹנוֹת , שְׁבִיעוֹת — דּוֹרוֹת, אוֹתוֹת — אֶשְׁכְּלוֹת, נִגְהוֹת, בְּהִנּוֹת, רְחֹבוֹת, צְרוֹרוֹת, חֲלוֹמוֹת, בְּכוֹרוֹת אָבוֹת , קוֹלוֹת , בּוֹרוֹת, יְעוֹרוֹת (dans les deux sens de devins et d'outres) נְאֻדוֹת, פִּתּוֹת, אוֹרוֹת, מוֹטוֹת — גְּבוּלוֹת, גְּמוּלוֹת — לוּחוֹת, חִיצוֹת — נְצָדוֹת, אֲרֻבּוֹת — קְרֻבוֹת שׁוֹפָרוֹת, אוֹצְרוֹת, גּוֹרְלוֹת, צְוָאוֹרוֹת (Mich., II, 3) — הֵיכָלוֹת אַרְמְנוֹת — חָרוּצוֹת, רַתּוּקוֹת, כְּסָאוֹת, כְּנוּרוֹת, כִּיּוֹרוֹת, כְּפָרוֹת — כִּילַפּוֹת, שִׁלְחָנוֹת , חֲזִיוֹנוֹת , שִׁרְיוֹנוֹת , עֲנֻוֹת , דָּרְבוֹנוֹת , חֹשְׁבוֹנוֹת — צַנָּתְרוֹת מִגְדָּלוֹת , מִשְׁכְּנוֹת , מִזְלֵגוֹת , מִזְרָקוֹת , מִגְבָּלוֹת , מוּעֲבָרוֹת , מוּעֲגָלוֹת , מַעֲרָגוֹת מִגְרָשׁוֹת , מִכְלָאוֹת , מִפְעָלוֹת , מִשְׁכָּבוֹת , מִבְצָרוֹת (Dan., XI, 5), מִשְׁאֲרוֹת מִשְׁבְּצוֹת , מִזְבְּחוֹת, מִקְצִיעוֹת , מַעֲשֵׂרוֹת, מַזְמֵרוֹת, מִשְׁמֶרוֹת (Eccl., XII, 11), מַכְאוֹבוֹת , מַקְלוֹת , מָגִנּוֹת (II Chr., VIII, 13), מוֹשָׁבוֹת, מוֹצָאוֹת, מוֹסָדוֹת, מוּקְשׁוֹת מוֹעֲדוֹת (II Chr., VIII, 13), מוֹסָרוֹת , מְאוֹרוֹת , מְחוֹלוֹת , מִקְוָמוֹת , מִדְּרָשׁוֹת, מַשְׂאוֹת , מַרְאוֹת , מַחֲנוֹת [2].

Si l'on met en regard de cette série de substantifs les noms masculins ségolés qui ont le pluriel en וֹת, à savoir , אָרְחוֹת [3] , קְבָרוֹת , סְבָלוֹת, on remarque combien ces derniers sont en petit nombre. Encore pour סבלות ne trouve-t-on au singulier que la forme assez différente סֻבָּלוֹ (Is., XIV, 25). Quant à ארח, ce mot peut avoir eu à l'origine les deux genres, comme son synonyme דרך. On peut

[1] Dans les noms où nous n'indiquons pas la vocalisation, les points-voyelles sont les mêmes que dans le nom précédent.

[2] Il faut peut-être ajouter à cette liste un certain nombre de noms dont le singulier ne se trouve pas dans la Bible. Pour quelques-uns de ces noms, le singulier peut n'avoir pas du tout existé ; nous les marquons d'un point d'interrogation : שִׁירוֹת (talmudique שׁירין), גְּדוֹת (absolu גֵּדוֹת ou גֹּדוֹת) — סְרָעוֹת , דַּחֲרוֹת , רִעְלוֹת , זִרְקוֹת , חֲלוּצוֹת , שְׁחִיטוֹת — פַּלְגוֹת , חֲלִיפוֹת ? עֲלִילוֹת ? גִּלִּילוֹת ? עִטִּיפוֹת , מִיּוֹלוֹת ? — טוֹשָׁפוֹת , עוֹלְלוֹת — כּוּשְׁרוֹת , תִּימְרוֹת , אֲבִיעֲבִיעוֹת , גַּרְגְּרוֹת , מִסְפָּנוֹת ? מַחֲנָאוֹת ? מִעְטָפוֹת , מַחֲלָצוֹת , מִעְהָרוֹת — עֶשְׁתּוֹנוֹת , מִגְדָּנוֹת ? מַקְהֵלוֹת ? מִרְאָשׁוֹת ? מִרְגְּלוֹת , מִחְלָפוֹת , מִגְרָפוֹת , מִצְהֲלוֹת , מִשְׂרְפוֹת , מִלְשִׁינוֹת , מַגְמִגּוֹרוֹת מַהֲלֻמִּיוֹת ? מִעְשָׁקוֹת ? מַגְדַּנִּיוֹת , מַטְגֵּנִיוֹת , מִדְחֵפוֹת .

[3] Nous ne comptons pas אֲרֻרוֹת, et לִילוֹת, dont les racines sont en réalité ארר, לילל, et qui, par conséquent, ne sont pas des ségolés.

donc dire, d'une façon générale, que les masculins ségolés ne forment pas le pluriel en וֹת [1].

Il est à noter également que, parmi les noms que nous avons énumérés, il n'y en a pas un seul qui désigne un animal ou une plante.

Enfin, il est bien entendu que les adjectifs masculins forment tous leur pluriel en ים ; et par adjectifs, il faut entendre non seulement les adjectifs proprement dits et les participes, mais encore les substantifs des formes *pa´âl*, *pa´îl*, *pa´ûl*, *pi´êl*. Les formes *pâ´âl*, *pâ´îl*, *pâ´ûl* donnent généralement des adjectifs; cependant on trouve quelques substantifs de ces formes avec le pluriel וֹת.

Les ségolés, les noms de plantes et d'animaux et les adjectifs étant mis à part, on constate que les autres noms masculins ont bien plus souvent le pluriel וֹת que le pluriel ים [2]. Et cela surtout si l'on considère que le genre masculin a dû faire souvent substituer la terminaison du masculin à la terminaison du féminin; ce qui explique aussi pourquoi on trouve parfois les deux désinences employées pour le même substantif, comme כנורים et מאורים. כנורות et מאורות. De plus, il a pu arriver qu'un nom masculin a adopté la terminaison masculine sous l'influence d'un autre substantif de la même racine qui avait le pluriel ים : משפטים, par exemple, doit peut-être son pluriel ים à l'analogie de שפטים, מקדשים à celle de קדשים.

Une fois que l'on sait quelles classes de substantifs emploient le pluriel וֹת, il reste encore à comprendre comment on a pu se servir d'une terminaison du féminin pluriel pour des noms masculins [3]. Il est peu probable que ces noms aient eu, au singulier, deux formes, l'une masculine, l'autre féminine, laquelle aurait donné le pluriel וֹת, car la disparition complète du féminin

[1] Quelques féminins ségolés ont le pluriel en וֹת : עצמות , נפשות , עינות , כפות , קרנות , ארצות , חרבות , נעלות , דלתות , גרנות , שנשות. Les autres noms féminins à forme masculine qui ont le pluriel וֹת sont : צלעות , זרעות , רוחות , עבותות , תהומות , יתדות , חצרות , בארות — עקבות , אצבעות , כוסות , חלונות , אילָנות , אתונות , — גְּאָוות (Ez., VII, 3) est douteux comme genre et comme forme; טַפְחוֹת de טפח (I Rois, VII, 19) et de טֶפַח (Ps., XXXIX, 6) est également douteux comme genre; בְּגָדוֹת (une fois, Ps., XLV, 9) est du genre féminin, Lév., VI, 20, et Prov., VI, 27, peut-être Gen., XXVII, 15.

[2] Nous ne parlons ici que des vrais pluriels. Il sera question plus loin des noms pluriels en ים qui n'ont pas de singulier, et qui ont le sens de noms singuliers.

[3] En éthiopien également on trouve un assez grand nombre de mots à forme masculine avec le pluriel *at*. (Voyez Dillmann, *Grammatik der aethiopischen Sprache*, pp. 233-236.) En araméen on trouve peu de pluriels masculins à forme féminine, et ce sont surtout des mots à dernière radicale *vav*, comme אבהתא אריותא.

serait étrange, et, de plus, le pluriel devrait être du genre féminin. Ce qui paraît plus admissible, c'est que la terminaison ות provient bien de la terminaison du féminin singulier, mais que cette dernière terminaison servait elle-même, à l'origine, à marquer le masculin pluriel. L'arabe possède beaucoup de noms masculins qui forment leur pluriel avec la terminaison *at*, comme אבות de אב , כתבות de כתב. Il en est de même en éthiopien [1]. En himyarite, beaucoup de quadrilitères formés à l'aide du préfixe *mem* ont au pluriel un simple *tav* comme terminaison [2]. Nous croyons donc que l'hébreu aussi pouvait former le pluriel des noms masculins en y ajoutant la désinence *at*, qui désignait la collectivité. Par exemple, un mot tel que בְּכוֹר aurait produit une forme בכורת, qui, non seulement avait le sens abstrait d'*aînesse*, mais encore le sens concret et collectif d'*aînés*. Cette désinence *at* était employée de la même manière que la terminaisen *ay* ; ces deux désinences du féminin singulier marquaient l'une et l'autre le masculin pluriel.

La transformation de la terminaison *at* en *ôt* a, sans doute, eu deux causes : 1° Le besoin d'attribuer une valeur spéciale à chaque terminaison ; *at* désignant le féminin singulier, on a dû chercher à indiquer le pluriel par une autre terminaison ; 2° l'analogie des substantifs à troisième radicale *vav* ou *yod* [3]. Dans un mot comme אבות, le חלם provient très probablement de la contraction de *aw* avec *at* ; de même dans שדות , חזות , נאות , מצות , מראות , מחנות , ארות , לילות. Les quelques noms appartenant à cette catégorie ont, en quelque sorte, servi de modèles aux autres, et la terminaison *at* a cédé la place à ות. Il n'y a pas a s'étonner que l'ancienne formation du pluriel n'ait pas laissé de traces visibles, car nous ne voyons dans la Bible que le terme de l'évolution accomplie par la langue hébraïque à travers les siècles. Les étapes par lesquelles a passé l'hébreu ne peuvent être déterminées que par la comparaison avec d'autres langues sémitiques. Cependant il est permis de regarder des mots tels que עבדה , דגה comme des pluriels à terminaison *at*, bien que ces mots soient traités comme des féminins singuliers. מלחמה (I Rois, v, 17) nous paraît être le seul mot qui soit traité comme masculin pluriel dans le sens de combattants. Peut-être כל המלחמה , Ex., xv, 26, (כל מלאכה), Is., LVIII, 6, (ערי) המועדה, Jos., xx, 9, sont-ils aussi des collectifs.

[1] Dillmann, *Grammatik der aethiopischen Sprache*, pp. 242-243.

[2] Voyez J. Mordtmann et J. Muller, *Sabaische Denkmaler*, pp. 103-105.

[3] M. Barth (*Nominalbildung*, II, p. 213) a montré que les terminaisons ות et ות dans les noms à radicales fortes sont dues à l'analogie des noms en *vav* et en *yod*. Il doit en être de même pour la terminaison ות du pluriel des noms masculins.

III. Le קמץ dans le pluriel des ségolés.

Comme on l'a vu, les ségolés masculins, c'est-à-dire les noms des formes פֶּעֶל, פֵּעֵל, כִּעֵל, ne peuvent avoir que le pluriel en ים. Mais les substantifs de cette catégorie ont cette particularité qu'ils prennent au pluriel un קמץ sous la deuxième radicale, exemple : מֶלֶךְ, מְלָכִים, סֵפֶר ; סְפָרִים, קֹדֶשׁ ; קְדָשִׁים, Il en est de même des féminins de la forme פַּעֲלָה, פִּעֲלָה, פֻּעֲלָה, comme שִׁפְחָה, שִׁפְחוֹת ; חֲרָבָה, חֲרָבוֹת ; מַלְכָּה, מַלְכוֹת. En arabe, les formes correspondantes prennent aussi un *a* ; mais, comme les masculins ont le pluriel brisé, cet *a* ne se montre clairement que dans les formes féminines *fa'lat*, *fi'lat*, *fu'lat*, qui font au pluriel *fa'alât*, *fi'alât*, *fu'alât*, par exemple : קַצָּאת, טַלָּמַאת, סָדָראת. Comme forme masculine, on ne trouve en arabe que אַרַצּוֹן de אֶרֶץ. Quelle est l'origine de cette voyelle en hébreu et en arabe, et comment entre-t-elle dans les noms à côté de la marque externe du pluriel ?

Une remarque préliminaire nous mettra, croyons-nous, sur la voie d'une explication rationnelle de ce phénomène : En arabe, la voyelle *a* peut constituer à elle seule la marque du pluriel, car, dans certains noms féminins, la désinence du féminin tombe complètement au pluriel, et la seconde radicale prend la voyelle *a*, comme dans תַּחַת, pluriel de תַּחְפָּה, קְטַע, pluriel de קִטְעָה. En éthiopien, un grand nombre de substantifs masculins forment leur pluriel en mettant aussi un *a* après la deuxième radicale, comme *'ezn*, pluriel *'ezan*. Puisqu'il en est ainsi, cette voyelle ne peut pas être une voyelle auxiliaire placée devant la syllabe tonique, comme on l'a prétendu. Selon nous, l'*a* du pluriel n'est pas autre chose que *la voyelle même du radical*.

Les ségolés sont des noms qui n'ont qu'une voyelle sous la première radicale. Or, on le sait, cette voyelle passe facilement de la première radicale à la seconde. On trouve זְרַע pour זַרְע, נְטַע pour נַטְע ou נַטַע, קָטְנִי pour קִטְנִי, כְּלִי pour כִּלְי, etc. Le changement de place de la voyelle se voit surtout dans les infinitifs seconds, appelés d'ordinaire, mais à tort, infinitifs construits. Ces infinitifs sont, en réalité, identiques avec les noms ségolés. De אֶכֶל = אֹכֶל, on forme אִכְלָה et אֲכָלָה, de שִׁמֹּר, שְׁמָרָה, etc. En hébreu, la voyelle de l'infinitif est sous la deuxième radicale ; en arabe, dans les infinitifs de la forme *fa'l*, *fi'l*, *fu'l*, elle est sous la première consonne. Une fois que l'identité des formes פַּעַל, פָּעַל, פָּעֵל avec פָּעַל, פִּעֵל, פֻּעֵל est admise, on comprend facilement

comment on est arrivé, dans les noms dits ségolés, à distinguer le pluriel du singulier : on a tout simplement donné une place différente à la voyelle [1]. Au singulier, cette voyelle est généralement sous la première radicale, au pluriel, elle est sous la seconde [2].

On objectera que, dans ce cas, il devrait toujours y avoir la même voyelle au pluriel qu'au singulier; or, c'est seulement la voyelle *a* qui se trouve au pluriel. A cela nous répondrons que : 1° la voyelle *a* n'est pas la seule que l'on rencontre au pluriel. En arabe, le pluriel de טֻלְמָה est aussi bien טֻלֻמאת que טֻלַמאת, סְדֻראת que סְדַראת. En hébreu même, on trouve פְּסִלִים (Deut., VII, 5), comme pluriel de פֶּסֶל, חֲרָטִים (II Rois, V, 23), de חֶרֶט, et probablement צִנִּים (Nombres, XXXIII, 55), = צִנִּים, de צֵן [3]. 2° Il ne faut pas étudier les langues sémitiques avec nos idées modernes sur la fixité des voyelles. Nous avons essayé de montrer ailleurs [4] que les consonnes exercent une très grande influence sur les voyelles. Il suffit que les voyelles changent de place pour que l'influence des consonnes se modifie, et, par suite, le son même des voyelles. Or, dans le cas qui nous occupe, la voyelle n'a pas la même place au singulier qu'au pluriel. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le singulier n'ait pas la même voyelle que le pluriel. Même dans l'état actuel de la langue hébraïque, et bien que les règles grammaticales donnent aux sons une certaine stabilité, nous constatons une grande mobilité des voyelles ; à plus forte raison, dans les périodes antérieures de la langue. Si on a pu remarquer que certaines formes verbales ont les mêmes voyelles que certaines formes nominales, cela prouve surtout que les mêmes influences phonétiques s'exerçaient sur les unes et les autres.

De ce que la plus grande partie des noms pluriels a la voyelle *a*, on peut conclure que c'est le pluriel qui a conservé la voyelle primitive et qui a laissé à cette voyelle la place qu'elle occupait. C'est donc au singulier que s'est produit la transposition, sans doute à cause des désinences casuelles. En passant à la première radicale, l'influence des consonnes a nuancé diversement la

[1] C'est de la même façon que, selon nous, s'explique le plus facilement la formation d'une foule de pluriels brisés arabes. La différence dans la nature des voyelles et dans leur quantité n'est qu'une conséquence de la position de la voyelle. Nous nous proposons d'exposer ailleurs en détail une théorie des pluriels brisés fondée sur le principe que nous établissons ici.

[2] Il est bien remarquable que, dans l'araméen biblique, les ségolés n'ont pas au pluriel la voyelle *a*, mais qu'ils ont à l'absolu singulier la voyelle sous la deuxième radicale : כַּסְפָּא, כִּסְפָּת.

[3] Pour פִּלְגִים, גִּדְלִים, שִׁבְטִים, יַרְכִּים, le singulier est douteux.

[4] *Journal asiatique*, t. XV, p. 170 et suiv.

voyelle, qui s'est changée souvent en *i* ou en *o*. Les grammairiens modernes, d'ailleurs, considèrent, dans beaucoup de ségolés hébreux, la voyelle *i* comme une altération de la voyelle *a*, par exemple שִׁקְלִי serait pour שַׁקְלִי, de שֶׁקֶל, la voyelle *a* se changeant souvent en *i* dans une syllabe fermée sans ton. On voit, de plus, un grand nombre de substantifs prendre un קמץ à la pause ; or, la pause a généralement pour effet de rétablir la voyelle primitive. La voyelle *a* pouvait donc, à l'origine, être beaucoup plus répandue que maintenant.

Quant à la voyelle qui se trouve au pluriel sous la première radicale, lorsque le קמץ disparaît, c'est-à-dire à l'état construit et devant les suffixes הֶם, הֶן, כֶם, כֶן, elle est purement auxiliaire, de même que le חטף que prennent les gutturales devant le קמץ. Ainsi מַלְכֵי est pour *mlekay*, qui est pour *mlakay* : le *lamed* de ce mot perdant sa voyelle à cause de la faiblesse du ton à l'état construit, le *mem* prend une voyelle légère, et bien que le *scheva* du *lamed* devienne par là même נח, le *kaf* reste *rafé*, comme cela a lieu chaque fois que le *scheva* remplace une voyelle. La voyelle auxiliaire a généralement le même son que la voyelle au singulier, parce qu'elle occupe la même place que celle-ci et qu'elle subit, par conséquent, les mêmes influences phonétiques.

Puisqu'en arabe et en éthiopien, la voyelle *a* suffit à marquer le pluriel, il est à présumer qu'il en a été de même en hébreu pendant une période de la langue, et que, plus tard seulement, il a paru nécessaire d'ajouter aux ségolés les terminaisons *ay* et *im*, et aux féminins la terminaison וֹת. Les noms étaient d'abord par eux-mêmes des collectifs, dont on formait le nom d'unité par un changement de voyelle. Ensuite on a cru devoir indiquer par des désinences la pluralité.

IV. Les pluriels qui n'ont pas de singulier.

Il n'existe, sans doute, pas une seule langue au monde qui ait autant de *pluralia tantum* que l'hébreu ; et en tout cas, dans le groupe des langues sémitiques, l'hébreu a, sous ce rapport, une place à part. Nous croyons utile de donner la liste de ces noms pluriels[1] :

חֲיִים — פָּנִים, חַיִּים, רַחֲמִים, פַּסִּים, דוֹדִים, מַיִם, מֵעַיִם, שָׁמַיִם, אַחֲרֵים, תִּרְפִים, שִׁפְטַיִם, שְׁלָנִים, כִּשְׁפִים, חֹרְשִׁים, שְׁנָרִים,

[1] Nous laissons naturellement de côté les noms dont le singulier manque, parce que la Bible n'a pas eu l'occasion de l'employer.

פְּנִינִים, עֲרָשִׂים, סַנְוֵרִים — חַתְחַתִּים, תִּלְתָּלִים, זַלְזַלִּים — פִּתְאֹם, עֻגָבִים, נִיצָבִים, מִשְׁמָנִים, מַעֲדַנִּים, מְמֻתָּקִים, מַטְעַמִּים — נַיְמָנִים, מִיפָּרִים, מִיפָּרִים, מִיכֹלוֹלִים, מַיְשָׁרִים, מְבוּשָׁרִים, מוגורים [1], מַרְקָחִים, מְרֻקָּחִים, כתבים? פדוים בתולים, פִּקֻּדִים, חִשֻּׁקִים, חֲנֻטִים, זְנוּנִים [2], זקנים, בחרים, שקפים (I Rois, VI, 4), פטורים, באשים, שְׁרוּקִים? (Isaïe, XVI, 8), אֲמוּנִים, עֲלוּמִים, גאולים, תאנים? (Ez., XXIV, 12), עֲצוּמִים? (Ps., X, 10), נדדים, התלים, מרוקים [3] — שְׁמִירִים, שלחים, בכורים, מלאים, פתוחים, כפרים, הלולים, גלולים, רקיעים, נקדים, צמקים, צברים, למודים (Isaïe, VIII, 16; L, 4), שלומים, גדופים, רקוחים, קבוצים, נחמים, פגולים, שקוצים, נאפים, פִּקֻּדִים, בעותים [4],

[1] Peut-être faut-il considérer comme n'ayant pas de singulier les mots suivants à terminaison féminine déjà cités plus haut : עֲלִילוֹת, מְלִיצוֹת, מוּגוֹת, עוֹלְלוֹת, מִסְכְּנוֹת, נַיְדַנוֹת, מוּעֲשָׁקוֹת, מַטְעֲמוֹת, מַחֲמָאוֹת, מְרֻאֲשׁוֹת, נַיְרְגְּלוֹת. Les quatre mots תוֹעֵפוֹת, תוֹלָדוֹת, תְּשֻׁאוֹת, תוֹצָאוֹת n'ont pas non plus de singulier.

[2] זְנוּנִים est pour זְנוּרִים. Le *vav* et le *yod* ont cette particularité que, lorsqu'ils devraient être redoublés, on redouble très souvent la consonne qui les précède ou les suit. La seconde radicale est redoublée au lieu du *yod* dans הַגִּיגִי (Ps., V, 3), qui est pour הַגִּיר de la racine הגי, et dans עֲרִירִי (Gen., XIII, 2) « solitaire », pour עֲרִירִי, de la racine ערי « vider ». Le redoublement de la troisième radicale au lieu du *vav* a lieu dans les verbes à la deuxième radicale *vav* : שׁוֹבֵב pour שַׁוָּב, soit que l'on considère שובב comme un piel ou comme un poel. Ces deux formes se confondent, d'ailleurs, dans les נחי ע"ו, car, selon nous le *poel* est formé par l'intercalation d'un *vav* entre la deuxième et la troisième radicale. Il existe aussi un certain nombre d'adjectifs qui redoublent la troisième radicale au lieu du *vav* : שׁוֹבָב de שיב, יוֹלֵל et יוֹלָל de יול, סוֹרֵר de סור, הוֹלֵל (Ps., V, 6) de הול, et non pas de הלל, שׁוֹרֵר (*ib.*, 19) de שור. Ces adjectifs sont de la forme *pa"âl* comme גַּבָּב, ou de la forme *pi"êl*, comme חִגֵּר. Le substantif נִיחוֹחַ nous paraît aussi être pour נִיחוֹחַ, de נוח, et non de נחח, comme nous l'avions cru précédemment. C'est donc פִּילוֹל pour פִּיעוֹל, comme קִיטוֹר. C'est de la même façon, enfin, que s'expliquent, en arabe, des formes telles que בִּינוּנָה, כִּינוּנָה, qui sont du type de פִּיעוּלָה. Au lieu d'assimiler au *yod* la deuxième radicale, on a redoublé la troisième.

[3] Comme singuliers de la forme פִּיעוּל on trouve גבול, רכוש, זכור, גדוד? (Ex., XXIII, 17), נבוב? (*ib.*, XXVII, 8), תנוך? נֹאם, יבול, זבול, גמול, אֵמוּן, (avec צרי au lieu de חטף סגול), אבוס, אסור. — Quelques-uns de ces substantifs paraissent avoir le sens de collectif. גבול est, en quelque sorte, le pluriel de גבל « montagne » (inusité en hébreu), רכוש de רֶכֶשׁ, גדוד, רֶכֶשׁ désigne une troupe, et זכור (si tel est l'absolu) est bien le collectif de זָכָר. Cf. Böttcher, *Ausführliches Lehrbuch*, § 664. — Au lieu du pluriel masculin, on trouve le pluriel féminin (avec le sens du singulier) dans חֲמֻדוֹת, כְּלוּלוֹת (Jér., II, 2) ; נעורות (*ibid.*, XXXII, 30) ; בחרות (Eccl., XI, 9) ; אֲסֻפוֹת? (*ibid.*, XII, 11).

[4] La forme *pi'êl* au singulier, qui, dans le Talmud, est le nom d'action du *pi'el*, ne se trouve dans la Bible que pour les mots suivants : פִּגּוּל (Lév., VII, 17), צִפּוּי (Nomb., XVII, 3), שִׁלּוּם (Os., IX, 7), שִׁקּוּי (Prov., III, 8), חִבּוּק (*ibid.*, V, 10), פִּתּוּחַ (II Chr., II, 13). — Comme féminin pluriel il n'y a que גִּדְּפוֹת (Is., LI, 7).

— שַׁעֲשׁוּעִים , תּוֹעִים — נַאֲפוּפִים — נִפְתּוּלִים — תַּעֲלוּלִים , תַּחְנוּנִים , תַּחֲלוּאִים , תַּעֲנוּגִים , תַּמְרוּרִים , תַּחְנוּנִים [1].

La plupart des substantifs qui figurent dans cette longue liste sont des abstraits : c'est pourquoi Ewald (*Hebr. Sprachl.*, § 179) a supposé, en hébreu, un pluriel d'abstraction. Mais on conçoit difficilement que le pluriel ait ce rôle, et, de plus, il serait étonnant que l'hébreu seul connût cette manière d'exprimer l'abstraction. Nous croyons qu'on peut expliquer autrement ce pluriel ; mais, auparavant, il sera utile d'examiner les quelques noms concrets qui n'ont pas de singulier.

M. Barth [2] a montré que les substantifs מַיִם , שָׁנַיִם , מֵעַיִם , חַיִּים ne sont ni des duels, ni de vrais pluriels, mais qu'à l'origine c'étaient des singuliers. Comme ces substantifs ont pour troisième radicale un *yod*, et que, à l'état construit, et devant les suffixes, ce *yod* paraissait être la marque du pluriel, on a fini par considérer ces noms comme de vrais pluriels, et on a créé, par analogie, la forme de l'absolu. Il faut noter, toutefois, que la voyelle qui se trouvait avec la deuxième radicale au singulier est restée à l'absolu pluriel et n'a pas été absorbée dans la terminaison, comme cela a lieu dans le pluriel de קָנֶה, qui est קָנִים, et que le ton, qui, d'ordinaire, se place sur la désinence יִם, s'est placé sur la syllabe *ay*, peut-être par analogie avec la terminaison du duel.

Pour le mot פָּנִים, on peut y voir, avec M. Barth, une forme analogique. Nous remarquerons seulement que le singulier de פנים se trouve dans la conjonction פֵּן, qui signifie *face*, *rapport*, comme l'arabe وجه, et équivaut à la locution vulgaire du français *rapport que*. Mais חַיִּים, que M. Barth range dans la même catégorie, nous paraît appartenir à la classe générale des noms abstraits, dont nous allons nous occuper maintenant.

Ewald (*l. c.*) a déjà remarqué que, à côté de ces formes de masculins pluriels, il existe parfois des féminins singuliers de même sens ; par exemple : אֱמוּנִים = אֱמוּנָה , חַיִּים חַיָּה (Job, XXXIII, 28), שִׁלְרוֹנִים שִׁלְרוֹנָה (Ps., XCI, 8), רַחֲמִים arabe رحمة. D'autre part, on a vu que la véritable terminaison du pluriel masculin dans les substantifs est *ay*, et que cette terminaison est en elle-même une

[1] Comme masculins singuliers de cette forme on trouve תַּעֲנוּג (Prov., XIX, 10) et תַּמְרוּק (*ibid.*, XX, 30). Les féminins pluriels sont : תַּחְבֻּלוֹת (Deut., XXXII, 20 et *passim*) ; תַּעֲרֻבוֹת (II Rois, XIV, 14) ; תַּחֲנוּנִים (Ps., LXXXVI, 6) ; תַּעֲלוּמוֹת (Job, XI, 6) ; תַּנְחוּמִים (*ib.*, XXI, 2) ; תַּעֲנוּגוֹת (Eccl., II, 8).

[2] *Z. D. M. G.*, t. XLII, p. 350 et suiv. Nous étions arrivé à peu près aux mêmes conclusions que M. Barth sans connaître son article.

désinence du féminin singulier et a la même valeur que *at*. En combinant ces diverses données, on arrive à conclure que les noms masculins pluriels, que nous avons énumérés, n'étaient pas primitivement des masculins pluriels, mais bien des féminins singuliers en *ay*, comme il en existe toute une série en arabe et en éthiopien [1]. La terminaison *ay* a servi à former des abstraits et des collectifs [2], tout comme *at*, mais le sens collectif a fini par prédominer, et tous les noms en *ay* ont été traités comme des pluriels [3], l'absolu prenant ensuite la terminaison יִם, tandis que les abstraits en *at* restaient des féminins singuliers [4].

La théorie que nous venons d'exposer explique pourquoi רַחֲמִים est ainsi ponctué au lieu de רְחָמִים. Ce nom n'a jamais été un vrai pluriel, c'est une forme פַּעְלַי, et non le pluriel de רֶחֶם [5].

En résumé, l'hébreu a employé deux procédés pour marquer le pluriel. L'un consiste à le distinguer du singulier, en transposant dans celui-ci la voyelle du radical. Les ségolés nous ont conservé la trace de ce phonème grammatical. Le second consiste à ajouter les terminaisons du féminin *at* et *ay* pour indiquer le collectif. Mais *at* s'est souvent changé en *ôt*, et *ay* a été remplacé à l'absolu par *îm*, qui est la terminaison propre des adjectifs, en sorte que *îm* est devenu la marque même de l'absolu et *ay* celle du construit. On voit donc : 1° que l'apparente simplicité de formes du pluriel hébreu cache une complexité qui elle-même se ramène à une simplicité réelle de procédés ; 2° que le pluriel hébreu ressemble bien plus qu'on ne le croirait d'abord au pluriel de l'arabe et de l'éthiopien.

[1] Voyez Caspari, *Arabische Grammatik*, § 288 ; Dillmann, *Grammatik der aethiopischen Sprache*, § 127.

[2] Un exemple remarquable du sens collectif est נָשִׁים = נָשַׁי (arabe نِسَا), pour אנשׁי de la racine אנשׁ.

[3] La terminaison *ay* est restée dans אִשָּׁה, לְבָבָה, עֶשְׂרֵה et peut-être תָּפְתֵּה.

[4] Quelques noms cependant, sans doute par une sorte d'emphase, ont changé la terminaison *at* en *ot*. Ainsi חָכְמוֹת (Prov., I, 20) pour חָכְמָה, בְּהֵמוֹת (Job, XII, 7), אֲבֵלוֹת (Is., LIX, 9), etc. Il en est probablement de même pour les pluriels féminins cités p. 107, n. 1, 3 et 4, et p. 108, n. 1.

[5] Il peut en être de même pour les noms de plantes et d'animaux suivants : שִׁטִּים, פִּשְׁתִּים, שְׂעוֹרִים, חִטִּים, שֹׁלָלִים, שִׁקְמִים, בָּטְנִים. Il est à noter que שִׁטָּה, פִּשְׁתָּה, שְׂעוֹרָה, חִטָּה n'ont pas plus la valeur de pluriels que תְּאֵנִים a réellement le sens d'un nom pluriel, tandis que תְּאֵנָה est un nom d'unité, de même que les autres féminins en ה, ou ת, qui ont le pluriel ים : מִלָּה, שָׁנָה, בְּרִיאָה, אַלֻּפָה, דִּבְרָה, דִּבְלָה, אֲשֵׁרָה, לְבֹנָה, נְמָלָה, מִגָּה, סָאָה (le singulier se trouve dans la Mischna), קַשְׁקֶשֶׁת, גַּחֶלֶת, שִׁבֹּלֶת. On doit peut-être ranger avec ces derniers noms כִּפָּה, qui se trouve au singulier seulement dans la Mischna (Para, IX, 1). כְּנָם (Ex., VIII, 13) est peut-être un compromis entre כִּנָּה et כִּנִּים.

V. Le pluriel emphatique.

On trouve un certain nombre de participes pluriels auxquels se rapporte un adjectif ou un verbe au singulier. Ce sont : מברכיך ברוך ואררך ארור (Gen., XXVII, 29 ; Nomb., XXIV, 7), ... מחללה יומת (Ex., XXXI, 14), ישא ... אכליו (Lév., XIX, 8) ; ... לשנאיו להאבידו (Deut., VII, 10) ; יאמר ... מוכריהן (Zach., XI, 5)[1] ; ... אהביה יאכל (Prov., XVIII, 21), צפן ... צפניה (*ib.*, XXVII, 16). Dans d'autres passages, le contexte demande le singulier : מברכיך (Gen., XII, 3) à côté de מקללך , מרוממיו (Is., X, 15), בעצך עשיך (*ib.*, LIV, 5), מוצאיהם (Prov., IV, 22), שלחיו (*ib.*, X, 26 ; XXV, 13).

Ewald (§ 319) a expliqué quelques-uns de ces passages en sous-entendant, après le pluriel, le mot « chacun », par exemple : מברכיך ברוך signifierait : « Ceux qui te bénissent (chacun d'entre eux) sera béni ». Mais ce sont de ces explications qui n'expliquent rien ; car, une fois de telles ellipses admises, il n'y aurait plus de raison pour que le verbe ou l'adjectif s'accordât avec le sujet de la phrase. Si l'on met l'attribut au singulier, pourquoi dans des formules si simples le sujet également ne serait-il pas au singulier ? Nous croyons, en effet, que מברכיך et les autres participes sont des singuliers, et voici comment on peut se rendre compte de l'apparence du pluriel.

Les pronoms suffixes de la 2e et 3e pers. singulier dans les noms au singulier ne diffèrent pas beaucoup, pour la prononciation, des mêmes suffixes dans les noms au pluriel. Ainsi, à la 2e personne masculin, la forme pausale ־ָךְ se prononce comme ־ֶיךָ ; au féminin le son de ־ָךְ se rapproche de celui de ־ַיִךְ, qui est pour ־ָיִךְ. A la 3e personne masculin le suffixe ו, qui vient de *a(h)u*, sonne facilement comme ־ָיו (prononcé *aou*). Le suffixe de la 3e personne féminin dans les noms pluriels se prononce absolument comme le même suffixe dans les noms singuliers terminés en *yod*. Il suffit donc d'une légère emphase pour transformer les suffixes du singulier en suffixes du pluriel. Or, dans les passages cités, on conçoit très bien que le sens de la phrase fasse appuyer sur les suffixes des participes.

A cette raison s'ajoute, dans quelques participes, l'euphonie : מְבָרְכָהּ est très dur, c'est pourquoi il est remplacé par מְבָרֶכָהּ, qui

[1] Dans ce verset, il faut sans doute lire יהרגֵן, au lieu de יהרגן, et יאשֵׁם au lieu de יאשמו (le mot suivant commence par un *vav*), קנידן devant être un singulier aussi bien que רעיהן.

s'est écrit ensuite מברכיך, parce qu'on ne comprenait plus la forme pausale avec un accent conjonctif ; de même אדריך remplace אדֶרֶך. Mais on conserve מקלֶלֶך (Gen., XII, 3), qui ne blesse pas l'oreille.

D'un autre côté, Ewald (§ 178 *b*) observe que c'est parce que quelques-uns de ces participes, comme שלחיו, ont le sens de « maître » qu'ils prennent le pluriel. L'observation est juste, mais toujours avec cette restriction que les participes n'ont que l'apparence du pluriel ; les suffixes étant prononcés avec emphase, les noms paraissent devenir des pluriels. Il se peut, d'ailleurs, qu'on ait perdu de vue l'origine phonétique de ce phénomène, et qu'on ait fini véritablement par mettre le pluriel à la place du singulier. Ewald compare, avec raison, ces participes aux mots אלהים, אדנים, בעלים. Mais là encore, nous croyons que le pluriel de majesté provient de la prononciation emphatique des suffixes. On doit remarquer, en effet, que בעלים et בעלי ne sont jamais employés comme singuliers ; à l'absolu et au construit on dit בעל. Si בעליו était un vrai pluriel, on emploierait aussi bien בעלים et בעלי comme pluriel de majesté. Quant au קמץ de la deuxième radicale, nous avons vu qu'il n'est pas autre chose que la voyelle même du radical. En comparaison avec אדון, אדנים est rare, quoiqu'on trouve assez souvent אדני ; אדֹנָי est réservé à Dieu. Pour אלהים, enfin, le pluriel emphatique a tellement prédominé que אלהים a supplanté אלה, qui n'est resté qu'en poésie. Il n'est pas nécessaire de chercher une explication philosophique ou religieuse pour le pluriel אלהים : le pluriel, à notre avis, n'est pas primitif et אלה est la forme ancienne. Le mot אלהים ne prouve rien pour ni contre le polythéisme des Hébreux ; ce qui paraît vraisemblable, c'est que אלהים a remplacé אלה à une époque où le monothéisme était déjà si bien implanté en Israël, que le pluriel du mot dieu n'a pas paru constituer une hérésie et n'a sans doute choqué personne.

MAYER LAMBERT.

UNE FALSIFICATION DANS LA LETTRE

ENVOYÉE PAR MAÏMONIDE AUX JUIFS DU YÉMEN

Dans la « Lettre », devenue classique, de Maïmonide aux Juifs du Yémen, il se rencontre un passage qui paraît très surprenant [1]. Non seulement il est en contradiction avec ce que nous savons de l'esprit si lumineux de Maïmonide, mais il offre le plus frappant contraste avec le contenu et toute la teneur de ce document. Pour employer une comparaison malheureusement suggérée par l'actualité, on dirait qu'après avoir élevé un superbe édifice, l'architecte aurait déposé au cœur même de ce monument une boîte de dynamite pour le faire sauter en l'air. Dans cette lettre d'une émotion si poignante, notre philosophe, pour exhorter ses coreligionnaires du Yémen persécutés à supporter avec courage leurs souffrances, déroule devant eux la suite des violences exercées contre les Juifs par leurs adversaires, leur montre combien ces cruautés ont eu peu d'action sur leur foi, proclame l'éternité du judaïsme avec l'éloquence des prophètes et prouve jusqu'à l'évidence la fausseté des assertions des prétendus prophètes du temps. Il engage ces malheureux à ne laisser entamer la fermeté de leur foi ni par des promesses trompeuses, ni par le leurre d'espérances irréalisables, et il s'élève vivement contre ceux qui prétendent pouvoir fixer la date certaine de l'arrivée du Messie à l'aide de certains calculs ou observations astrologiques. A l'exemple des docteurs du Talmud, il condamne sévèrement ceux qui « calculent la fin. » Comment admettre, alors, que ce même Maïmonide, dans cette même lettre, ait essayé de faire croire aux Yéménites, au moment où ils étaient surexcités par les prédications d'un faux Messie, qu'il existait une sainte et divine tradition affirmant que, conformément à un passage de la Bible, de nouveaux prophètes

[1] קובץ תשובות הרמב"ם, éd. Lichtenberg, II, 6 *b*-6 *c*.

apparaîtraient très prochainement et seraient les précurseurs du Messie ! Ainsi, la manie de calculer la date de l'arrivée du Messie, qu'il considérait comme un crime capital, et dont il s'était efforcé de justifier le Gaon Saadia, cette manie, il l'aurait tout à coup encouragée en la déclarant fondée sur une tradition certaine ! Il aurait annoncé à ses frères du Yémen que, d'après une interprétation absolument sûre d'un verset de la Bible, et confirmée par une tradition de famille secrète mais ininterrompue, le Messie viendrait dans une trentaine d'années, lui qui avait multiplié ses efforts pour empêcher les déceptions inévitables et dangereuses que leur causerait une telle espérance ! Il n'aurait pas craint d'ébranler la croyance à l'arrivée du Messie, qu'il avait pourtant placée parmi les dogmes fondamentaux du judaïsme, en annonçant cette arrivée pour une date aussi rapprochée, même encore de son vivant ! Toutes les idées philosophiques de Maïmonide et surtout l'esprit si sage, si prudent, de cette « Lettre » sont en opposition formelle avec une assertion aussi étrange.

Du reste, le contenu même du passage en question est si peu conforme au tour d'esprit de Maïmonide et à tout ce que nous savons de lui qu'on aurait dû le supprimer depuis longtemps comme faisant tache dans la belle œuvre du philosophe. Il n'est pas admissible que celui qui, au moyen âge, fut le partisan le plus résolu de l'explication simple et rationnelle de la Bible et un adversaire acharné du *Derasch*, ait proclamé comme une vérité, certifiée par une tradition secrète, une interprétation qui, à l'aide de calculs fantaisistes, permettait de trouver dans les Saintes Ecritures les plus dangereuses prédictions. On lit, en effet, dans ce passage, qu'en prononçant le mot רדו (Genèse, XLII, 2), le patriarche Jacob avait annoncé à ses fils que l'exil de leur postérité se prolongerait en Égypte pendant 210 ans (la valeur numérique des lettres de ce mot est 210), et que par le mot rare וְנִשְׁנַתֶּם (Deut., IV, 25), Moïse avait prédit que les Israélites résideraient dans la Terre-Sainte pendant 846 ans[1]. Ces deux exemples, si fréquemment imités plus tard dans la littérature juive quand il s'agissait d'indiquer des moyens mnémotechniques pour rappeler la date d'événements importants, ces deux exemples, dis-je, sont invoqués par Maïmonide pour accréditer l'authenticité de la tradition mystérieuse d'après laquelle les temps messianiques étaient proches. C'est le mot כעת de Balaam (Nombres, XXIII, 23) qui, selon Maïmonide, contiendrait le secret de la date de l'époque messianique. « Au temps fixé », c'est-à-dire quand se seront

[1] *Ibid.*, 6 *a*, lire תתנו au lieu de תתינו.

écoulés autant de siècles qu'il s'en est déjà passé jusqu'alors depuis la création du monde, l'esprit prophétique règnera de nouveau dans Jacob, et le Messie apparaîtra. Telle est l'interprétation du verset des Nombres. On voit qu'en réalité, ces exemples ne prouvent rien. Car ce n'est pas sur la valeur numérique des lettres [1], comme dans les exemples précités, mais sur l'interprétation des mots que s'appuie Maïmonide pour fixer l'ère messianique. Or, Maïmonide n'a pas l'habitude de s'étendre dans des bavardages inutiles ou de développer des prémisses qui n'aboutissent à rien.

Mais voici qui prouve encore mieux que le passage en question est falsifié. C'est que la signification messianique attribuée aux paroles de Balaam, et que Maïmonide n'aurait connue que par une mystérieuse tradition de famille, est, en réalité, une simple banalité, une interprétation bien connue, rapportée par Hanina dans le traité de *Sabbat* du Talmud de Jérusalem, comme l'a déjà fait remarquer Azaria de Rossi dans le 43e chapitre de son *Meor Enayim*, III. (Ce dernier n'avait cependant pas osé aller jusqu'à suspecter l'authenticité même du passage attribué à Maïmonide). Pour Hanina, le mot כעת prouve que Balaam croyait se trouver juste au milieu de l'époque anté-messianique. Cette remarque si innocente de Hanina, faite dans les termes les plus circonspects, devient dans la Lettre de Maïmonide une promesse formelle et certaine. C'est, du reste, l'habitude des falsificateurs de tomber dans l'exagération, dans l'espoir de dissimuler ainsi plus facilement la source à laquelle ils ont puisé.

Il ne faut pas s'y tromper. Pour résoudre la difficulté et supprimer les contradictions que nous avons signalées, il faut absolument retrancher le passage en question, comme une audacieuse falsification, de la Lettre de Maïmonide. Azaria de Rossi sentait bien combien ce passage jurait avec le contexte, il essayait de le justifier en disant que Maïmonide croyait nécessaire de faire luire un rayon d'espoir dans le cœur des malheureux persécutés du Yémen. Mais Maïmonide aurait été bien étonné de se voir défendre par les mêmes arguments qu'il avait émis pour la justification de Saadia. La vérité est qu'il considérait, au contraire, de son devoir de mettre les Yéménites en garde contre ces prédictions messianiques, forcément suivies de cruelles déceptions. Il ne pouvait donc nullement songer à se livrer lui-même, dans sa Lettre, à des calculs relatifs à l'arrivée du Messie.

[1] Ni le texte de ce passage ni le calcul établi plus loin pour déterminer l'année de l'arrivée du Messie ne permettent d'admettre que l'auteur a calculé la valeur numérique des lettres de כעת = 490, c'est-à-dire 2490.

D'ailleurs, le falsificateur laisse percer le bout de l'oreille. Pour que son interpolation ne soit pas en contradiction trop flagrante avec ce qui précède, il fait d'abord dire à Maïmonide qu'on ne connaît pas exactement la date de la venue du Messie. Il croit cette transition suffisante et il fait dire ensuite à notre philosophe que, malgré cette incertitude, il existe pourtant une tradition merveilleuse qui permet de déterminer cette date. A la fin de son interpolation, il semble pris d'un nouveau scrupule. Il sait bien que le lecteur trouvera étrange qu'après avoir condamné avec tant de rigueur tous les calculs messianiques, Maïmonide vienne produire lui-même des prédictions messianiques fondées sur la plus pauvre des exégèses. Aussi met-il dans la bouche de notre philosophe les affirmations les plus solennelles pour persuader à ses frères du Yémen que le calcul qu'il établit est le seul vrai et que, pour ce motif, il le leur communique malgré la défense faite par les anciens d'énoncer de telles prédictions. S'il était besoin d'une nouvelle preuve pour démontrer la fausseté de ce passage, ces affirmations répétées du falsificateur nous la donneraient éclatante et irréfutable.

Ce n'est pas seulement dans ce passage qu'on a essayé d'attribuer à Maïmonide la croyance que le Messie viendrait encore de son vivant. On a fabriqué une lettre tout entière [1] dans laquelle Maïmonide est censé raconter qu'à l'époque où les persécutions sévissaient avec le plus de violence contre les Juifs du Yémen, Menahem avait quitté cette contrée pour se rendre à Ispahan auprès du Messie David Alroï; que lui, Maïmonide, avait délégué auprès de ce personnage son frère David, chargé de lui soumettre les dix-huit questions dont le Talmud laisse la solution au Messie; que quinze de ces questions avaient été, en effet, résolues par Abi Saïd ben Daoudi, c'est-à-dire par David Alroï, et que, par conséquent, ce dernier était bien le Messie. Chaque mouvement historique ou littéraire, dans les premières années qui suivirent la mort de Maïmonide, se réclamait, en effet, de lui ou s'efforçait au moins de trouver un point d'appui dans ses œuvres. De là, des lettres et des ouvrages tout entiers qu'on publiait sous le nom de Maïmonide, de là aussi des passages interpolés dans les livres authentiques du philosophe pour appuyer une opinion ou accréditer un imposteur. C'est ainsi que la Cabbale a essayé de faire passer Maïmonide pour un de ses partisans, c'est ainsi que, par haine des Juifs de France, on a interpolé, dans la lettre adressée par notre philosophe à son fils Abraham, de prétendues attaques contre les hommes pieux de

[1] Editée par M. Neubauer dans *Revue des Études juives*, IV, 175.

ce pays, et que, par respect pour Abraham ibn Ezra, on a inséré dans cette même lettre l'éloge de ce savant. Déjà en 1760 l'esprit pénétrant et critique de Naftali Hirsch Goslar avait reconnu ces interpolations [1].

La Lettre adressée aux Juifs du Yémen a dû être falsifiée de très bonne heure, car le passage sur lequel nous avons appelé l'attention paraît déjà se trouver dans le texte arabe que les trois traducteurs Samuel ibn Tibbon, Abraham ibn Hasdaï [2] et Nahum ben Jacob Maarebi avaient eu sous les yeux.

Il découle de ce qui précède une conclusion assez importante pour l'histoire. Dans son travail sur les années de délivrance (*Gesammelte Schriften*, III, 227), Zunz prétend qu'il existe un rapport entre l'émigration des rabbins de France et d'Angleterre en 1211 et l'annonce du réveil de l'esprit prophétique, et il fait observer que cette dernière prédiction s'était également propagée en Espagne. Il me paraît certain que ce n'est que la partie inter-

[1] Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, 490, note 175. Cf. Auerbach, *Geschichte der isr. Gemeinde Halberstadt*, 202, et sur Goslar, *Isr. Letterbode*, II, 89.

[2] Je publie ici la traduction d'Ibn Hasdaï d'après une copie du ms. 57 de Munich, que je dois à la bienveillance de M. le rabbin Joseph Perles. La traduction de Samuel ibn Tibbon se trouve également dans le ms. 2218, 2 *a*, d'Oxford, ce que M. Neubauer n'a pas remarqué. D'après la collation que j'ai faite de ce ms., il faut lire dans Holub, p. 46, ligne 4, יארץ au lieu de נרץ. A en juger par la date, je crois que la même traduction se trouve dans ms. 2414, 1, d'Oxford ; je suppose même que le ms. 2218, 2 *a*, ne renferme qu'une copie du ms. 2414, 1.

ואולם אמתת הזמן הזה הוא דבר שלא יודע ואולם יש לנו הגדה מופלאה (אגורנה?) [אגידנה?] מאבי מזקני מאביו מזקנו ז"ל כן עד תחלת גלותינו מירושלים כאשר אמר הנביא וגלות ירושלים אשר בספרד והיא שנבואת בלעם יש בפסוקיה רמז לשוב הנבואה לישראל אח[ר] הפסקה ממנו שבאו בתורה פסוקים ואם היה הענין מהענינים יש בהם כמו כן רמז אל ענין אחר כמו דבר יעקב לבניו רדו שמה שאנחנו עמדנו במצרים מנין רדו מאתים ועשר שנים וכן דבר משה ע"ה כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ עמדנו בארץ ישראל מיום שנכנס[ו] בה עד גלות המלך יויכין מנין נ[ו]שנתם והוא ת'ת'ם[ו] שנה וכאלה רבים ועל זה הדרך מההע ד[ר]ה קבלנו שאמרו כלו בלעם כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל יש בי סוד שמאותו העת ימנה כמנין מששת ימי בראשית עד אותו זמן ותחזור הנבואה לישראל ויאמרו להם הנביאים מה פעל אל. וזה הדבר היה בשנת שמונה ושלשים שנה לצאת בני ישראל מנצרים ויהיה מתחלת ה'ה) ת[אריך עד הימים ההוא אלפים ות'פ'ה [ת שנה כי הסימן בת'פ'ח גאולים. ועל זאת הסברה ועל זה הפירוש תשוב הנבואה לישראל בשנת אלפי' ות'ת'ק'ע'ו ואין ספק שתשובת הנבואה היא הקדמו' למשיח כאמרו יבאו בניכם ובנותיכם וכו' וזה הוא הקץ שהוא יותר מכוון שאמרוהו לנו ואמרנו שהוא האמיתי אחר שהזהרנו ומנענו שלא לגלותו לבל יהיה כמתאחר ומתמהמה בעניני ה'ש'ב. העם והנה ה[ו]דענוכם אותו והאל יודע האמת.

polée de la lettre du Yémen qui a suggéré cette opinion à Zunz. Une fois qu'il est admis que cette partie n'est pas de Maïmonide, son contenu n'a plus aucun caractère d'authenticité. Et, de fait, la connexité indiquée par Zunz n'a jamais existé. En effet, d'après ce passage, si toutefois il mérite quelque créance, le réveil de l'esprit prophétique devait se produire en 1216, puisque deux fois 2488 égalent 4976 = 1216. Or, l'émigration des rabbins commença dès 1211, et elle était certainement due aux persécutions bien plus qu'aux espérances messianiques. Car ces espérances n'ont jamais poussé les masses à se rendre en pèlerinage dans la Terre-Sainte et se sont encore moins manifestées par l'émigration des savants.

DAVID KAUFMANN.

NOTES SUR MESSER DAVID LÉON

TIRÉES DE MANUSCRITS

La dernière moitié du XVe siècle, comme la première moitié du XVIe, qui constituent la Renaissance, sont intéressantes pour l'histoire des Juifs, non pas seulement à cause des persécutions qui marquèrent cette période, mais à cause du rajeunissement que subit alors le Judaïsme. C'est pour les Juifs aussi un temps singulier que celui qui met fin à tant d'anciens procès historiques et, en même temps, voit commencer de nouveaux développements dont la conclusion ne se montre pas encore. Qu'on pense, par exemple, à Joseph Caro, dont le *Schoulhan Arouch* fixe comme lois *toutes* les opinions et prescriptions du Talmud, et fait perdre à la Halacha les derniers restes de mobilité; à Azaria de Rossi, qui met en doute le système chronologique traditionnel, et qui, s'appuyant sur quelques données chronologiques du Talmud, établit, dans son *Meor Enayim*, les premiers fondements de la critique historique juive; qu'on pense encore au mystique Isaac Loria, qui veut prendre d'assaut le ciel au moyen de la foi, et à Elie del Medigo, qui écrit un « Examen de la religion! » Mais ce n'est pas seulement chez des contemporains que s'accusent ces contrastes, c'est, en Italie surtout, dans la même personne qu'ils se manifestent. Tel ce Messer David Léon, fils du philosophe Messer Juda Léon, bien connu. Tandis que le père paraissait surtout être un aristotélicien, le fils mêle, dans ses écrits, d'une étrange façon connaissances halachiques à spéculations philosophiques, passant du scepticisme au mysticisme. A dire vrai, cette variété et cette mobilité de pensée font tort à la profondeur de ses ouvrages. Mais c'est justement ce défaut qui fournit à l'histoire littéraire des renseignements intéressants. Un penseur plus profond se serait cantonné dans un seul domaine, Messer David Léon les explore tous.

Cet intérêt a déjà été mis en lumière depuis longtemps par

MM. Steinschneider et Neubauer, qui ont consacré divers articles à ces nombreux ouvrages, encore tous manuscrits à l'exception du תהלה לדוד [1]. Nous avons eu la bonne fortune de découvrir un ms. de notre auteur qui n'était connu de ces savants que par des citations. Nous allons en donner une analyse détaillée, qui, à notre avis, montrera qu'il n'est pas dépourvu d'intérêt. Nous y joindrons quelques extraits d'un autre ms. de David qui se trouve à Oxford. Ces extraits jetteront quelque jour sur la vie de l'auteur et sur la situation des communautés formées en Turquie et en Italie par les Israélites expulsés de l'Espagne et du Portugal.

Le ms. encore inconnu dont nous voulons parler appartient au Judith College, de Ramsgate (ms. Montefiore, 465), et porte le titre de מגן דוד. Il renferme 176 feuillets, dont les 76 derniers sont écrits par un autre copiste que les premiers. Sur la marge de f° 2 *a* on lit ces mots : « J'ai reçu ce ms. de la ville de Safet, en 596 (1836), David, fils de Raphaël Meldola » :

קבלתי זה הספר כת"י מעה"ק צפת ת"ו בשנת תקצ"ו לפ"ק דוד בכמ"הור"ר רפאל מילדולה ס"ט זצ"ל.

A la marge du f° 5 *a* on lit que ce ms. se trouvait dans la bibliothèque de R. Amram, et qu'il est envoyé par le gendre de celui-ci, Moïse Juda b. Israël, à David Meldola [2].

מנחה היא שלוחה זה ספר יקר הערך שמו מגן דוד אשר נמצא בבית גנזו מ' חמי הגאון הגדול המפורסם בכל קצוי ארץ כבוד רב עמרם זצ"ל ובו נמצא החכם כל ד'ב'ר' טוב ונחמד היא שלו'ח'ה' אל כבוד הרב החכם השלם בנן של קדוש' אוהב נאמן לאבי מורי לו ולזרעו עד עולם כש"ת מודה דוד מילדו' מילדולה הר"ו מאתי אוהב נאמן ודו'ש' שלומו כל הימים לתורה ולתעודה דברי הצעיר משה יאודה בן לא"א מיה ישר'אל' הר"ו [3].

Après les ff. 2 et 15 manquent probablement quelques pages. Les derniers mots du ms. (f° 178 *b*) sont : ואחר יהיה הד' ובין תבין אשר לפניך, תם.

[1] Voir Neubauer dans *Letterbode*, X, 106, et Steinschneider, *ibid.*, XII, 57 et 82. Voir aussi Neubauer dans *Revue des Études juives*, X, 95, et la notice qu'il a publiée dans les *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, vol. VII, 182. Voir enfin les informations données par Michael dans *Or Hahayyim*, n° 727.

[2] Voir sur ce R. Amram les Consultations שו"ת חתם סופר, II, § 233. Il semble résulter du contenu de cette consultation qu'elle a été écrite après 1827. David Meldola était *hakam*, à Londres, et mourut en 1853. C'est peut-être ce même exemplaire qui avait appartenu autrefois à Jacob Roman (Voir *Letterbode*, XII, 7, où l'on mentionne aussi מגן דוד מי' דוד). J'adresse ici publiquement mes remerciments au principal du Judith College, qui a bien voulu me prêter le ms.

[3] *Letterbode*, X, 106 et 110.

L'ouvrage, comme l'a déjà entrevu M. Neubauer, est cabbalistique, mais avec une nuance atténuée. David Léon nous apprend que son père avait combattu ses tendances au mysticisme, comme il ressort de la préface (f. 1 *a-b*), dont voici un extrait :

אמר העבד הנאמן דוד הקטן בן הרב החסיד החכם הכולל כמהר"ר יהודה יצ"ו הנקרא יהודה מסיר ליאון להחכם המעולה השלם קרובי כמהר"ר דוד מטירולי יצ"ו[1]. מאשר יקרת בעיני נכבדת שאהבה נפשי ואותך יום יום ידרשון שעיפי . . . ענך בדבקות נמרץ כשלהבת קשורה בגחלת נפשי אויתיך בלילה . . . בלילות פה אל פה אדבר בך זכרתיך על יצועי חותם תכנית מלא חכמה עד דוד הגדול . ונדבה רוחך להעמיק שאלה בדברים גדולים ונוראים ומסודות

[1] L'ami auquel Messer Léon communique la liste des ouvrages de son père est probablement ce David de Tivoli auquel il a dédié cet ouvrage. On sait que M. Steinschneider a déjà appelé l'attention sur ce point. Voir sa communication, au nom de M. Berliner, dans *Letterb.*, XII, 92. Sur ma demande, M. Margolies, rabbin de Florence, a bien voulu examiner ce ms. 12 signalé par M. Berliner (mss. des Médicis, Plut. 88, Florence). Voici ce qu'il en dit : « Le manuscrit en question est certainement un recueil de lettres réunies pour servir d'exercices de style. Au début se trouve une épître adressée à un certain David, à qui l'auteur anonyme exprime ses regrets que, par suite des nombreuses occupations dont il a accepté la charge, il ne puisse pas venir demeurer chez lui pour devenir le maître de son fils... Cette épître est suivie d'une lettre de Messer David Léon, qui, après une longue introduction poétique, parle des ouvrages de Juda Messer Léon. Il dit : וידעתי כי נכסוף נכספת לדעת הספרים אשר חבר הרב הגדול המאור לארץ ולדרים עלי' מדברנא דאומתי' א"א יצ"ו ועל זה ראיתי לזכרם לכבודך איש על מקומו ואשר קרא בשמותם עני אדמות. האחד לבנת הספיר והוא חבור בדקדוק ואחרי כן יצא אחיו שמו מכלל יופי אשר בו מחכמות ההגיון כללים רבים חדשים גם ישנים. ושם השלישי נופת צופים אשר ביאר בו מתק הדבור ועריבותו בדברי הנביאים להלל מאד . גם חבר פירוש על מבא מאמרות מליצה.... כוונה ידיו בבולוניא ואז הייתי אצלו אמון לדעת מוסר השכל לקטר למלאכת השמים לתורה ולתעודה ואם שלמים הם אתך כצוף דבש אמרי נעם וכן רבים באוצרותיו אשר אחשוב לא שמעת שמעם ולא הוגד לך מהמונם ולא מהמהם. והאחד הוא פירוש ס' המופת אשר נכבדות מדובר בו והגיע אל גלות ירושלים אשר בספרד ליד חכם מורה צדק ויתן אותו ברקיע השמים לגדולה ולתפארת גם חבר במנשובה ס' על ד' מאמרים מן השמיע טבעי נאה ונורא ומבאר דברי בן רש"ד ומישב האריך עם הנוסחא נצרית והאמצעי ומביא כל הדרושים בכל מאמר ומאמר עד לא יצטרך לראות ספר אחר וגדלה תפארתו הי' לראש פנה. ומימים אחדים התחיל ביאור התורה עם כל הדרושים הנופלים בלב האדם בענני האל ואין ערוך לו ויעשה כל ס' בראשית ואלה שמות ופרשת וארא. גם יהודה שת קציר לו במלאכת הרפואה וחבר ס' אחד בלשון נצרי כולל כל מיני החלאים יקר הוא מפנינים ועשה חדושים רבים על הראשון מהקאנון באופן הראשון ובאר האופן השני ממנו. גם קצור אחד מפסקים למען יחי' לו למזכרת... ולו הי' לחמו נתן מיטיו נאמנים הי' עוסק באלה הדרושים האלקיים יומם ולילה עד כי הי' כותב דברים נפלאים בדברי התורה . . . דוד הוא הקטן בן מאור הגולה מוהרר יהודה יצ"ו הנקרא מס' ליאון הכותב נחוץ... « La date est illisible. » Il est possible que cette lettre, comme la précédente, soit adressée à David, qui n'est autre que David de Tivoli.

הקבלה האמיתית בכתבך הנעים מכתב אלהים השלוח מורינו ציראדה
קרוה עלזה עיר מולדתי לכן קמתי משינת האולת ואלך בויער
התבונות... אמרתי להעמיק הרבה בזה הענין ואף כי אני טרוד
הרבה בענינים שונים... מכל מקום דברתי בחזון לשרי המצוקות
... לביה תרדפוני עד חובה תגרשוני מהסתפח בנחלת קדושים עד
אנה תוגיון נפשי... ואנכי היום רך וצעיר לימים ואתם תעברו
חנוישים להכיתונו קבל עם וחמתכם שותה רוחי... לכן אמרתי
סורי מעני הרפו ודעו כי אנכי לה' אשירה שיר החכמה העלוונה
... ויען כי הניח ה' אותי לעת כזאת ברגע קטן לא עזבתיך
אלופי ומיודעי אמרתי לתן שלתך לטוב ולירד בעונק הדרושים
הגדולים בענין שם העצם אם הוא שם בן ד' או שאר השמות ותראה
כאן דברים גדולים ונוראים מענין שמות השי"ת ומענין יחוד ה'
ומענין עשר ספירות אם הם עצם האלהות כי בזה נמעדו קצת מבני
עמינו. ותראה בחבורנו זה כמיעט פרי כל חכמת הקבלה היא
למעלה על כל החכמות ולא יזכו בה כי אם השרידים אשר ה' קורא
כמוך היום ובחרתי להאריך בענינים האלה כי הם נפלאות תמים
דעים אף כי אין הפה יכולה לדבר בהם מ(רוב) דקותם ועמקם מ'מ
לאיש כמוך ראוי לגלות מצפוני כל מעייני בך וכל זה אי אפשר
לדעתו כי אם בחכמת הקבלה שהיא אלהית ולמעלה מהחכמה
האנושית ואנכי נתעסקתי בזאת החכמה שנים רבות וחזיתי בה ספרים
נוראים וסתומים עם היותי נער ורך בן י"ח שנה בשנת חופתי ובסתר
למדתיה כי לא היה רוצה אדוני אבי יצ"ו שאעסוק בה
לרכות שנתי ואני לרוב חשקי בה כמו בשאר החכמות המופתיות לא
שלותי ולא שקטתי עד שנפקחו עיני מעט בסודותיה וברכת אדוני
אבי ידו ז"ל[1] עלי תבא ואפילו שרוב הפלוסיפים והרופאים שאנחנו
מתעסקים בחכמותיה' בכל יום הרחיקו אותה אני לא כן אדמה כי
החכמות כולם לני שיבין עקרם ויסודם עולות בקנה אחד בריאות
ושבות. והנה ראיתי לקרוא מהחבור הקטן הזה מגן דוד על
שמך הנורא. והיה על לבך כי מעיני וקרן ישעי שלחתי אל אדוני
למען תזכרני אתך והיה כאשר קצה נפשך לעיין בעניינים הרוחניים
אשר לפניך מנקום החקירה הרבנית ותבוס נופת יבא דודי לגני
ויאכל פרי מגדיו כי לו משפט הבכורה.

D'après notre auteur, un des plus grands Cabbalistes a été Platon (5 *b*) :

[1] Au lieu de ידו, peut-être faut-il lire יצ"ו ; ce dernier mot, cependant, serait mal placé avant le mot ז"ל. Il ne serait cependant pas impossible qu'à cette époque son père fût encore en vie, car les mots ואנכי היום רך וצעיר prouvent que son *Magên David* était une œuvre de jeunesse. Voir, à ce sujet, les notes 12 et 13 et les textes qui s'y rapportent. A cette occasion, il nous paraît intéressant de faire connaître l'épigraphe suivante du ביאור ספר המאמרות לארסטו (British Museum, ms. Sloane, 3030) : ר"ב לחדש אב י"ל שנת הר"ם וסימנה לפרט כה אניר רם נשא בנאפולי בבית הכנסת של הלועזים ת"כ בחכרת וסיוע האל בבית הרב מי' ליאון השם יזכנו להוציא לאור כל תעלומותיו...

א"כ מכל זה נראה שאפלטון היה בזמן ירמיה הנביא וא"כ כיון שהוא מספר שלמד מאיש שנקרא ירמיה יש לנו לדון מהסברא שזה היה ירמיה הנביא כמו שאמרנו. והנה מצאתי בשם ב"ר החוקר העמוק שכמו ששבח חכמי ישראל בסוף ספר הפלת ההפלה והביא ראיה מספרי שלמה כן שבחם במקום אחר בשם אפלטון ואמר כי אפלטון נכנס לאחד מבני ישראל המתעסקים בחכמת האלהות ואמר אפלטון הנה לא ראיתי בו בתחילה דבר גדול וכשנכנס' עמו בענין האלהות וראיתי התאחדותו בשכלים הנפרדים ראיתי דבר הבהיל אותי והיתה תכליתי הקצווית שאבין מקצת מה שהיה מדבר וידעתי כי זה היה לו מפני היותו למעלה ממדרגת בני האדם והיותו מכלל הנביאים ע"כ דבריו האלהיים הנה נראה מזה שכוון שתארו בנביא הידה אפלטון בזמן הנביא הנזכר ותראה א"כ מעלת האיש הזה ולא לחנם נקרא אלהי כי מי שיעיין בספריו יראה בהם סודות גדולות ועצומים אלהיים וכל דעותיהם דעת אנשי הקבלה האמיתית[1].

Des divers passages où il nomme Aristote, ou donne des extraits de ses écrits, nous citerons le suivant (63 *a*) :

אמר דוד ראיתי להאריך בזה הרבה יען הוא שרש גדול בזה הענין לפאר החכמה בכל יכלתנו ראיתי להעתיק לך שני פרקים מתאמר העשירי מספר המדות בלשונם שם והם אלה פרק א' בחקירת האושר. אמנם שהאושר השלם.

En un autre endroit (19 *b*), il cite sa Métaphysique :

וידוע כי המעשים והפעולות הם בפרטים החלקיים ולא בכוללי כמבואר בתחילת ספר מש"ה בהקדמה לפי הנוסחה החדשה.

Après Aristote, le philosophe qu'il place au premier rang est Averroès, qu'il désigne par les initiales ב"ר (בן רשד). Ainsi 111 *b* :

והאיש הזה (ב"ר) יותר גדול מכל הפלוסופים זולת ארסטו לפי מה שאחשוב וכמו שארסטו הוא אשר חדש החכמה והשלימה לדעתם והביאה אל המציאות כן האיש הזה פירש אותה ובארה והשלים תועלתה ופרסמה במציאות. וזה מבואר למי שראה דברי ארסטו בכתבו ולשונו וראה דבריו ודברי המפרשים והמחברים אשר היו קודם ב"ר.... ובדרך כלל אני אומר כי ב"ר זה הוא משנה לארסטו בחכמה האנושית.

Ailleurs, 133 *a* :

וזה כתבתי למה שראיתי אחד שיצא מכל אלה והוא ב"ר החוקר הגדול כי עם כל פלפולו וחדוד שכלו בחכמות ורוב תאריו וכספו לחלוק עם הקדמונים הכחיש הסכמת התורה עם החכמה לגמאי ולא לשבח כי אמר שדרושי התורה אינם צריכים כל כך עומק וסדר

[1] Cf. Kaufmann, *Die Spuren Al-Bathlajusi's*, p. 7, note 1.

והחכמה כמו שאר החכמות המופתיות אלא דרכי הראיות הדת והתורה הם רובם הלציות וזה עשה לנגד לב׳ס ואבוחמד שונאיו ואויביו שהכניסו התורה בפלוסופיא להגדילה ולרוממה וגיזה עשה ספר מפורסם קראו בשם דרכי האיתיות בהסכמת הדת... וגם בספר הפלת ההפלה צויק נגד אבוחמד שנמשך אחרי ב״ס לומ׳ כי החכמה הפלוסופית כשיוציאה ממקומה ומדרכי המופת אל דרכי התורה כמו שעשו אלה לא תובן בהבנה אמיתית ואינה לא תורה ולא חכמה ולכן סיים בסוף הספר הנז׳ כי כמו שהיה אבוחמד חסר בחכמה כן היה חסר בתורה.

Il cite encore d'autres philosophes arabes (21 *a*) :

והוא ראוי שתדע להבנת מעלת הנבואה והתורה כי כמו שהחלק העיוני מדרגת התורני והנביא עולה למעלה משלמות האנושי... וכמו ששכל הנקנה שלמות לשכל הבחני והנאצל שהוא יותר עילוי שלמות לנקנה וזה אם הדבקות בנאצל לבד והוא השלמות האחרון לפלוסופים כמו שחשבו רוב חכמי ישמעאל אבונצר ואבובכר בן שצאיג באגרת הפטירה והרמב״ם ז״ל במורה או של השכל הפועל עצמו כמו דעת ב״ר באפשרות הדבקות בז׳ מופתים וחי בן יקטן בספר הצביה. בשביעי ממנו והיה הוא שלמות לנאצל אם הוא נבדל ממנו או הוא הוא בחלוף הבחינות לדעת ב״ר באפשרות הדבקות בו שכל הנבואי והתורני הוא שלמות לשכל הפועל (26 *a*)... ולהבין ההבדל שבין החקירה וההמשכה צריך שתזכור המשל שהביא חי בן יקטן בספרו המיוחד להמשכה מהעור שחקר בשכלו עיר אחת עם כל שוקיה (61 *b*)... ואחר שדברנו מציאות זאת ההצלחה ומעלתה ראוי שנזכור כללים מההנהגה ונאמ׳ כי הפילוסופים הקדמונים גם החדשים דברו בה. ומהראשונים העיר אלידה ארסטו בעשירי מספר המדות הערה חסרה וכבר העיר על זה אבובכר״ן אלצייג ומי שדבר בה בביאור הוא אבובכר באגרת חי בן יקטן והוא מאמר נעלה ויקר בין שהיה ונברא בין משל היה ואחריו ב״ר באגרת אפשרות הדבקות ואחריו אבובכר״ן שצייג באגרת הפטירה ואחריהם הרמב״ם ז״ל בפ׳ נ״א מח״ג והוא לקוח מדבריהם.

Naturellement Maïmonide tient le premier rang parmi les philosophes juifs. Mais le mysticisme de Messer Léon ne lui permet pas d'être toujours d'accord avec le théologien espagnol. Il a bien l'air, dans les lignes suivantes, de ne prendre parti ni pour lui ni pour ses adversaires (116 *a*) :

קצת מהחכמים ישתדלו תמיד לבאר (התורה) באופן תסכים עם הפלוסופיא בלי חילוף כמו שעשה החכם בעל ספר אמונה רמה אשר שחברו ביחוד על זה עם כל חסידותו והרב המורה בספרו עם כל חכמתו ותורתו וקצתם יחיקו זה תכלית ההרחקה והראשון בקריעת זאת ההסכמה היה הר״ן ותלמידיו שבאו אחריו והאמת יראה שיהיה אמצעי בין אלו.

Mais ses sympathies sont plutôt avec ses adversaires. Même les passages où il se déclare en faveur de Maïmonide ont quelque chose d'agressif contre lui (42 *a-b*) :

ובכלל כל התורה לדעת הרב ולוודע שרשיו אינה אלא פלוסופיא מיפתית וזה מפני שכוונתו היתה לו בכל חבוריו להסכים התורה והתכמה הפלוסופית כמו שגלה הוא עצמו באגרת תחיית המתים והאמת לדעתי שאע"פ שנראה זאת ההסכמה זרה מנאת השם רבת המהומה לדעת קצת חכמי התורה האחרונים הנה אמרתי פעמים רבות כי ראוי לשבח הרב בכוונתו שהיתה לשם שמים והיא לעלות תורתינו מדרגת השכל והמופת ושכל פנותיה ויסודיה אינם כנגד השכל ונמנעים אצל הצור האמיתי כמו שאר הדתות כדת המוצרית שהיא כולה נמנעות. ולכן אם תסתכל היטב ותהיה מופשט מהתאוה תראה שהפליג הרב להמציא המצאות גדולות לקיים זה השורש שלקח בשכלו ר"ל להסכים התורה עם החכמה הפלוסופית כי כמעט רוב ימיו עמד בזאת המבוכה הגדולה עד שנמשך זמן חבור המורה הגדול ט"ו שנה משנותיו הטובות כמו שקבלנו[1]... ועד שביגיעה רבה והקורה עצומה יצא זך ונקי בזאת ההסכמה הקשה וחבר ביניהם בכל השרשים... ומכל זה נתחייב גם בזה השרש של השכר ועונש לחבר ביניהם ולומר כי המצות הן ראיות להתקיים מפאת עצמן ולא לכוונת תכלית אחר כדי לכון השורש עם מעלות המדות הפלוסופיות ובפרט כמו שאמרנו מצא הרב המאמרים הנזכרים מבעלי התלמוד ונעזר מהם בתכלית העזר עד שמצא שזאת היא העבודה מאהבה בשאינה לשום תכלית כמו שהסכימו ז"ל אלא לאהבה את ה'. אבל מה שאני נפלא בתכלית הפלא מכל המפרשים וחכמי התורה ובפרט האחרונים איך נמשכו כולם אחריו פה אחד מאין חולק ואע"פ שהם ברחים בתכלית הבריחה מההסכמה הזאת ואומרים תמיד שהתורה אינה נמשכת אחריה וצועקים נגד הרב תמיד ומ"מ בזה השרש נמשכו אחר דעת הרב והאמינו לראותיו ולרפויו במאמרי ז"ל אבל זה אינו אלא סכלותם בשרשים אשר הטעות בהם גדול כי לא ידעו שהרב הוכרח לכל זה לפי שרשיו בהסכמה הזאת כמו שהרחבנו אבל הם שאינם מודים בזאת ההסכמה אלא אדרבא אומרים שהתורה היא אלהית ונעלמת ויותר עליונה מהחכמה אנושית וכמעט ששרש התורה הוא שורש אחר כמעט נבדל בקצה האחר מהפלוסופיא העיונית איך אינם מסתכלים שמשרש הרב יוצא צפע לדעתם ושהוא שרש פורה ראש ולענה אל שרשם ואיך הודו לכונתו זאת ולא ראו כי עם שהפריז הרב על מדותיו שקראם עבודה מאהבה מ"מ תחתיה תעמיד הבהרת ורבה המשמנה כי אנחנו בעלי התורה מאמינים כי יש לנו הנצחות ב"ה מצד המצות ואף כי אינו נראה יחס ביניהם.

De même, f° 66 *a* :

וא"כ למה יתנהו רוב הפתאים על דברי הרב המורה בפ' הצנחה

[1] Voir Steinschneider dans *Letterb.*, XII, 89.

האחרונה והדבוק שהוא פנ"א מח"ג שהעתיק כל זה הסדר שם בסדרים טובים והם לקוחים מפנימי ארסטו הנה ומעמקי דעותיו וכן מה שהניח שם באותו הפ' שההשגחה ודבוק כפי השפע השכלי לוקח ג"כ מארסטו מכאן כמו שראית ואע"פ שלא זכר הדבר כבר אמר שזה הסוד אשר נתגלה לו הוא לפי סברת הפלוסופים ודעותיהם ממש הנה הורה שלוקח זה מהפלוסופים וא"כ אין קושיא לרב ממה שכתב עליו החכם הרב יוסף ן' שם טוב [1] כ"ש שגם הוא כתב בפי"ח מה"ג זה הדבר בשם אבונצר . . . ואע"פ שלא הזכיר ארסטו הוא מפני כי בעת חברו המורה היה מתעסק בספרי האחרונים כי כן בפ' ע"א מ"א זכר שהמושכל ראוי שימשך אחר המציאות ולא בהפך וזכר זה בשם תמסטיוס שהוא דרוש מארסטו מפורסם בג' ממש"ה.

Il ne dissimule même pas son désaccord avec Maïmonide sur les points les plus importants. Ainsi, f° 69 *b* :

כדי שלא תחשוב שבאתי להפוך בזכות הרב בשקרים והמצאות כי אין דרכי בזה בשכבר ידעת כמה פעמים אני חולק עם הרב בשרשי התורה.

Parmi les jugements qu'il porte sur les théologiens juifs, il faut noter ce qu'il dit d'Albo (3 *b*) :

וזהו פשט נכון התפאר בו בעל העקרים אבל לקחהו מהרב חסדאי [2].

Il cite son père dans le passage suivant (55 *a*) :

אמר דוד הנה אדוני אבי החכם האלהי ז"ל בספרו הקדוש בפירוש התורה ביסודות שהקדים ביסוד הד' רצה לתת טעם בזה השרש הב' והקדים לבאר זה . . . . וז"ל היסוד הד' שאין שום נברא בעל שכל מגיע אל תכלית שלימותו וימצא חן בעיני השי"ת כי אם בעבודה שיעבוד אותו

Il parle de ses propres ouvrages dans ces termes (3 *a*) :

ואני הארכתי בזה בספר מנורת זהב ובדרוש ארוך ונפלא שעשיתי בענין הזווג אם הוא מוכרח או בחירי.

Puis, 26 *b* :

ואני חברתי מזה מאמר גדול תלמודי בספרי ספר מגדל דוד.

Il mentionne enfin un commentaire de lui sur le *Semag* (41 *a*).

Les citations qu'il donne d'ouvrages mystiques ne nous apprennent rien de nouveau, bien que son livre se propose de venger la Cabbale. Comme l'a déjà remarqué M. Steinschneider [3], la Cabbale lui sert à confirmer sa philosophie. Qu'on note, par exemple, ces lignes (109 *b*) :

ומאותה החכמה השפיע ית' סדורים שכלים נקיים מהחמ' יקראו

[1] Voir *Letterb.*, XII, 89 et 90.
[2] Steinschneider, *Hammazkir*, VIII, 66.
[3] *Letterb.*, XII, 83.

הפלוסופים שכלים נפרדים ר"ל מחומר וקראום המקובלים מחכמי ישראל ספירות.

Ce qui ne l'empêche pas cependant de dire, 175 *a* :

ויען הגרעני ה' לדבר בכוונת ספר הכוזר בכלל שהם מיוסדות בקבלה אמיתית אלא שכיון לתת לה ציור שכלי מצויר בשכל לכן ראיתי להביא בכאן גדרי הקבלה האמתית גם אני בציור שכלי פלוסופי ולתת ציור שכלי לסודותיה ולשמותיה ולפעולותיה.

Juda Halévi, qu'il cite dans ce passage, est peut-être le seul avec qui il se sente en pleine communauté de sentiments. Aussi donne-t-il un résumé du Kozari de Juda Halévi. En voici le début (149 *a*) :

ההצעה הז' כוונתי בכאן לכלול רוב שרשי הספר הקדוש הנקרא ספר הכוזר שהוא ספר כולל כל האמונות התוריות לאיש יהודי בקדושה וטהרה עד שראוי להקדימו לכל ספר מספרי החקירה ומפני שהרשים (שהשרשים) ההם מפוזרים והם בקצור ובלא קשור ראיתי לחבר בכאן בשפה ברורה עקר כוונתו בספר ההוא הנפלא... כי כבר יש אפילו מהחוקרים שמקיימים גשמיות מהדק במלאכים כמו שבאר החכם הר' שלמה'ן גבירול בספר מקור חיים במאמר הה' בשהניח בהם הרכבה מהדקה וחומר וצורה ונראה שזה ג"כ שהיה דעת הכוזר[1].

Ces divers extraits suffisent pour montrer que l'ouvrage, pour le fond, appartient à la littérature philosophico-mystique. L'auteur s'occupe pourtant, dans cet écrit, de deux questions qui n'ont rien de commun avec le sujet principal qu'il traite. Ainsi dans 79 *b* — 92 *b*, il expose les rapports des rabbanites avec les caraïtes, et, dans 92 *b* — 105 *a*, il cherche à démontrer que le Talmud n'interdit pas aux rabbins de toucher un traitement pour leurs fonctions. Voici ce qu'il dit au sujet de la première question :

אנר דוד הנה הנגלה מזה המחלקת הוא ראיה על השארת הנפש השכלית נגד אבונצר שהכחיש זה שהוא שרש גדול צריך מאד בתורה שהרי הוא יסוד הגמול והענש לעוה"ב שהם בנפש לבד לפי יסודות הרב ואם אין השארת הנפש א"כ אין גמול ואין עוה"ב שהוא מה שטעי תלמידי צדוק וביתוס תלמידי אנטיגנוס... והם המינים שזכרו במשנה בפ' הרואה... ומפני שחשב הרב המורה בפי' אבות שהקראים שהם כמצרים הם הצדוקים שאמרו באבות דר' נתן לכן נחקור בזה הענין בחקירה עמוקה לפי דקדוקי התלמיד אם הקראים הם הצדוקים כמו שאמר הרב או לא כי הוא עיון תלמודי עמוק ונאריך בו לפי פלפולי התלמוד ובפרט להיותם עומדים בכאן[2]

[1] Voir Gutmann, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, c. 3, où il faut ajouter ce nom. Voir surtout, p. 50, note 2.

[2] Il paraît résulter de ce passage qu'en écrivant cet ouvrage l'auteur était déjà

רבינו קראים ונראה אם הקראים הם כל כך רעים וכופרים כמו הצדוקים או לא ולבאר זה נתחיל מפי׳ שם מין (b 79) . . . . . וזה מעט קשה מאין הוציא הרב זה ואין ספק כי דבריו מיוסדים בתלמוד. ואם מהמשנה ואבות דר׳ נתן אינו נראה שאלו היו המכחישים הקבלה של חכמים מאין לו לרב לעשות מאלו כת אחת ר״ל צדוקים וקראים כמו שגלה כאן בפרסום. ויותר טוב היה לחלקם ולומר שהצדוקים הכחישו העוה״ב ושכר ועונש . . . יהקראים היו כת אחרת שהם במזרח ונקראים קראים מפני שהולכים אחר המקרא לבד ועוזבים פירושי רבותינו ומדרשיהם וקבלתם ואלו מאמינים בעוה״ב ותחיית המתים הפך הצדוקים שהכחישו אותו מתחילה (a 84) . . . ולפי דבריו (של בעל הכוזר) אין להשגיח יתדה בדברי החכם הרא״ע שהפליג לפעמים בגנותם וקראם מינים מצד כי הוא אינו מדקדק בשמות שלפעמים קוראם מינים ולפעמים צדוקים ולפעמים קורא אותם בשם רבי כמו ר׳ ישועה וזולתם ובפרט כי היו חושדים אותו נמשך לחברתם לכן הוצרך לחרפם במקומות רב״ש שהראב״ע דרכו לחרף אפי׳ הרבנים (a 89) . . . הנה א״כ הכלל העולה מזאת החקירה שלדעת הכל הקראים האלה נבדלים מהצדוקים הראשונים לא לדעת הכוזר שבפרסום אמר שהקראים לא הכחישו העוה״ב ושכר ועונש לנפש והשארתה כמו הצדוקים אלא אפי׳ לדעת הרב המורה ראיתי החילוק שבין אלו לראשונים שהמציאו השעות הזה[1] (b 90).

Et pour la seconde :

אמר דוד הנה זה המקום הנאות אצלי להאריך בדעת השני הזה כי אין ראוי לקחת אותו כפי נגלהו כמו שלקחהו הרב המורה בפירוש המשנה בפי׳ אבות שאפי׳ שהכיר שדבריו יהיו חרב חדה לרוב החכמים הגדולים ראשי הישיבות המבקשים להתפרנס מכללות הצבור בכבוד על דרך פרס הנותנים להם למען יהיה תורתם אומנתם כמו שהקדים שהיה מסכים שלא לדבר מזה מהסבה הנז׳ הנה אמר שחזר מהסכמתו ולא חשש לחרף ולגדף גדולי עולם רבותיו הגאונים והרבנים אשר קדמוהו ושהיו בזמנו ובא לכלל כעס לקראם משוגעים טפשים הנה ראיתי כי זה המקום היותר ראוי לשפוך את נפשי לכבוד הגאונים המזכרים כי במקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב. אבאר כי כיון שבא לכלל כעס בא לכלל טעות וזה אבאר מדברי התלמוד ודברי רז״ל בכל מקומות ממשלתם במאמרים נפלאים כל אחד במקומו המיוחד עם היותי נער ורך קנאתי לחכמים התלמודיים קנאה גדולה אוכה נחשבו לכלי חרש כבהמה טועים בהיראה ובטוח אני בזכות הראשונים שאראה להרב מהתלמוד דברים נפלאים אשר כל רואיהם יכירום וזה מהתלמוד הפשוט מזולת חכמות אחרות עד יאמרו מי יתן החריש יחריש הרב עם תפארת רבנותו והקפתו בתלמוד כי להיות גם אני נוהג מנהגם לקחת פרס אחר צרות הגרוש צריך

[1] établi à Salonique, car on ne sait pas qu'il y ait eu de caraïtes en Italie. Voir, du reste, les Consultations d'Éliah Mizrahi, I. § 57 et 58, et *Meor Enayim*, de Rossi, éd. Cassel, 92.

שאוכיח בלתי עובר בדברי התלמוד ח"ו ובלתי טועה בטאטורים המיפורסמים שהביא הרב בגודל לבב ולשונו כאש אוכלת להכירת החכמים בעברה מפני שעזרו המזל להיותו תמיד קרוב למלכות ולא הוצרך ליטול פרס לכן שאגדה לו כלביא ירדוף ישוג ויאכל טרף ישכיר חצו מדם החכמים העניים האביונים אשר כן לא יעשה כי גם כי למדנו בכל חכמות וגם ברפואות לא נחשבת בכאן הרפואה כמו בארצות הגוים והוכרחנו להתפרנס בכבוד וזו לשום שמים שלא להתבטל מן התורה והתלמוד ומה יעשו הרבנים שאין להם חכמות ורפואה הנעותי ברעב או יתבזו מכבודם או יפרקו עול תורה מצוארם[1] (92 b) . . .

Le ms. d'Oxford (catalogue Neubauer, n° 834) dont nous avons parlé plus haut contient deux consultations de notre auteur qui présentent un certain intérêt historique et fournissent de nombreux renseignements biographiques[2]. Nous en donnons les parties les plus intéressantes. Mais auparavant il nous paraît utile de résumer le contenu du texte, que nous allons publier plus loin.

Voici le résumé de la première :

Pendant que Messer David était à Salonique, il fut invité à venir diriger comme rabbin les diverses communautés de la ville de אבילונא, avec un traitement annuel de 70 florins. Il accepta cette offre, parce qu'il voulait se rendre à Corfou, et que cette ville se trouvait sur son passage. אבילונא[3] contenait alors trois

[1] Dans les lignes suivantes du ms., notre auteur déclare qu'il s'est permis cette concession à l'exemple de Salomon ben Cémah Duran. Ses autres déclarations, jusqu'à la fin (105 *a*), sont empruntées mot pour mot à la consultation bien connue de Duran (תשב"ץ, I, 69 *b*-73 *d*, Amsterdam, 1738). Même le passage qui commence par les mots : מפני שעזרו המזל présente une telle analogie avec un passage de Duran (*ibid.*, 72 *c*, ligne 23) qu'il ne présente presque plus aucun intérêt au point de vue biographique. Les mots עם היותי peuvent signifier « quand j'étais encore », ou bien « quoique je sois encore ».

[2] Voir Steinschneider, *Ozar Nechmad*, II, 149, et *Letterbode*, XII, 91. Voici l'épigraphe du ms. : פסק נפלא להחכם הכולל... מויסר דוד יצ"ו בן מאיר הגולה החסיד הרב ר' יהודה נקרא מויסיר ליאון ז"ל על מחלקת היוה בין הפורטוגישיש והקאשטיליאנוש שהעיזו פניהם כגבירים בעצם יום הכפורים (1 *a*). Il se trouve ici une longue préface en prose rimée à la manière des Italiens de cette époque. On voit par le contenu de cette consultation qu'elle n'a pas été rédigée à Salonique.

[3] Le mot אבילונא, qui est également écrit אוילונה, désigne probablement Aulone ou Valona, en Grèce (Cf. Steinschneider, Cat. de la Bodleienne, col. 1768). Michael (v. note 1) identifie ce nom hébreu avec Avellino, dans l'ancien royaume de Naples, mais cette identification s'accorde mal avec les détails géographiques, que Messer Léon donne sur אבילונה. Cf. les שו"ת דברי ריבות, § 154 : טופס העדות... בעיר אבילונה בבית דינו של... הרם כמהר"ר דוד בכמהר"ר... יהודה הנקרא מויסיר ליאון זלה"ה שנת הרעב. D'après ce passage Messer Léon aurait déjà quitté Salonique avant 1512. Voir également שו"ת רד"ך

synagogues, et David se rendait chaque samedi dans une autre de ces synagogues. Un jour, une querelle éclata entre les divers groupes de Juifs de אבילונא, et les Sefardim, comprenant les Portugais et les Castillans, se séparèrent des Catalans, et organisèrent un oratoire dans la maison d'Abraham Çarfati. David avait une prédilection particulière pour les Sefardim, qui lui témoignaient, de leur côté, une respectueuse affection.

Au bout d'un séjour d'une année, David voulut quitter אבילונא, il en fut empêché par diverses raisons. Il resta donc dans cette ville, et c'est vers la fin de la seconde année de son séjour que des dissensions se produisirent dans le groupe même des Sefardim, entre les Portugais et les Castillans. David sembla se ranger du côté des Portugais, qui, dit-il, « sont irascibles, mais, par contre, obéissants, francs et généreux, et non dissimulés et orgueilleux comme les Castillans. » Les Portugais élevèrent alors une synagogue pour eux seuls. S'appuyant sur un contrat, les Castillans demandèrent à David de contraindre les Portugais, sous peine d'excommunication, à fréquenter l'ancienne synagogue commune. Mais David s'y refusa, parce que les Portugais formaient la majorité de l'ancien groupe des Sefardim et que, par conséquent, ils avaient le droit de se séparer de la minorité. Sur ces entrefaites, arriva à אבילונא un médecin juif de Lisbonne du nom de Don Salomon כדיסינטי. Tombé gravement malade, il se rétablit peu à peu, et, pour témoigner sa reconnaissance à Dieu, il offrit des ornements pour la synagogue des Portugais. Il voulut profiter de cette circonstance pour réconcilier les Castillans avec les Portugais, et, le soir de *Kol Nidrè*, il envoya des délégués auprès des Castillans, au temple, pour les engager à pardonner aux Portugais les torts que ces derniers pouvaient avoir eus envers eux...

Les Sefardim se moquent de l'usage suivi en France, en Allemagne, en Italie, de donner l'ordination (סמיכה) aux rabbins, ils prétendent que cette cérémonie ne doit se célébrer qu'en Palestine et que les rabbins qui l'accomplissent dans d'autres contrées n'agissent ainsi que par imitation des chrétiens. Messer David proteste contre ces affirmations, il démontre qu'il est permis de donner l'ordination même en dehors de la Palestine, et il ajoute que, du reste, cet usage était en pratique même chez les Sefardim. Lui s'est fait ordonner par Juda Minç de Padoue, après avoir été déjà ordonné à Naples, à l'âge de dix-huit ans, dans l'école de son

בית כ"ב, consultation adressée à notre auteur à אבלונא et où il est également question d'une offense qui lui a été faite.

père par les rabbins français et allemands qui s'y trouvaient. Selon lui, ceux qui joignent d'autres connaissances à leur savoir talmudique méritent plutôt la סמיכה que les rabbins qui ne savent que le Talmud.

La deuxième consultation peut ainsi se résumer :

Eliah Mizrahi, dont l'autorité rabbinique s'étendait sur les Juifs de Constantinople, avait défendu aux savants juifs et à leurs élèves de continuer à porter un certain vêtement, jeté sur leurs épaules, parce qu'il considérait cet usage comme emprunté aux adeptes des autres cultes. Plusieurs de ces savants, venus d'Espagne après l'expulsion de 1492, protestèrent contre cette défense, sous prétexte qu'ils avaient toujours porté ce vêtement dans leur pays, et ils hésitèrent à se soumettre aux ordres d'Eliah. On demanda alors à Messer David d'intervenir dans la discussion. Il se rangea à l'avis d'Eliah Mizrahi.

Voici maintenant le texte hébreu de ces consultations :

I

הנה נשאל נשאל דוד מיעת היותי בשאלוניי"קי מרביץ תורה לבא עד אבילונא בתנאי שבעים פרחים בשנה על כל הקהלות אשר שם ולהיותי אז נחפז ללכת בנוצרים דרך קור"פו בדוגאוות מפני ששלחו לי נשם כתבים זה שנים רבות והיתה העיר הזאת קרובה נענותי ונעתרתי למבקשים אותי משם ובאתי הנה אבילונא ואחרי שדרשתי דרש כולל בפני כל הקהלות שמוני עליהם לראש ולקצין בין הפוליסי[1] שהיו רוב העיר בין הספרדים אשר היו שם ואם היו המיעוט וזה בין קאטאלאניש ופורטוגישיש וקאשטיליאנוש שהיו אז ג' כנסיות ואני הייתי מתהלך בכנסיות האלה מדי שבת בשבתו עד שעשי מחלקת ביניהם ונתפרדו מהקאטאלאניש וטרחתי ויגעתי ולא מצאתי ולא יכולתי להשלימם ואז הפצרתי הרבה דון אברהם צרפתי לעשות בעליית ביתי בית כנסת עד שאחרי העמל והטורח השגתי זה ונתקבצו שם כל הספרדים היינו פורטוגישיש וקאשטיליאנוש ובראותי כי נתיישבו שם והיו אהבים מאד דרשותי ולמודי הייתי מתמיד הלוכתי שם ויתר נשאר בתי כנסיות והתחלתי ללמוד להם בכל יום אחר התפלה פסק רבי' יעקב בבקיאות גדול ובפלפול נפלא עד שהם היו שמחים מנגנו מאד בחוצות יתהלכו בי לא שמעו למוד של פסק כמוהו בכל מקומות ספרד זמן זמנים זמניהם כמפורסם לכל בני העיר בשורותם ובחצריהם ולי ישמעו ויחלו ועלינו תשוף מלתי ואחרי דברי לא ישני כרב וכמרביץ תורה לא יסורו ימין ושמאל. ואחר עבור השנה הראשונה ונתנו לי כל התנאי שלי בשלמות הם עם כל הקהלות האחרות בהיות כי דעתי היתה ללכת לדרכי שזכרתי ולמהר הלוכתי

[1] Probablement Pugliesi. Voir Luzzatto, *Halichoth Kedem*, p. 66 et 67.

מהמקום הן מפני בלבול המלכות שהיה אז הן מפני כי העיר הזאת
היא משפך ארצות תורגמה והמים רעים והארץ משכלת נפרדתי
מהקהלות למהר לצאת מן הארץ הזאת. ובהיות כי הדוגיאות לא
היו מוכנות במהלכן הוכרחתי לעמוד בעיר גם כי הפולייסי שהם
תושבי הארץ שהיו ראשונה סבת ביאתי לא הניחוני והיו נותנים
לי אותו הפרס ממש עד שרצו להיותי לבדם בזה שאקרא אני על
שנים וכן עמדתי כמו שנה עד שנתיישב המלכות ברוך השם וקם
מלך חדש מלך במשפט מעמוד ארץ אשר רוח אל׳ים בו ירום הודו
ואז נחלקו הפורטוגישיש על מחלקת ולקחו הפורטוגישיש בית הכנסת
סמוך לביתי ממש והייתי מתנהג עמהם באהבה וכחבה כדרכי לאהיב
ולכבד הפורטוגישיש מבין הספרדים כי עם מהירות כעסם הם אנשים
שימעיט לקול החכמים ואמתיים ומדיבים לא מכוסים ומעלמים וגאים כמו
הקאשטיליאנוש. והרבה פעמים בקשוני הקאשטיליאנוש על ידי מרנסיהם
ר׳ שלמה קובו ור׳ שם טוב שהעתיקו לי הסכמה אחת כולכת שהיותה ביניהם
שלא יצא שום מתפלל מהכנסת לכנסת אחר בשביל מחלקת וזה בכח נח״ש
ובשביל שיצאו הפורטוגישיש ונחלקו מהם היו טוענים הקאשטיליאנוש
שהם במכשול החרם ולכן היו תמיד נחלים פני שאגזור על הפורטוגישיש
קנס נח״ש שיחזרו למקומם בכנסת שלהם, ואלו היו משיבים שלא עברו
בהסכמה שההסכמה אינה מיוסדת אלא על היחידים אבל הם שהם
רבים וקהל גדול עד שהם הרוב אינם עוברים על החרם ועל ההסכמה
אדרבה הקאשטיליאנוש הם המיעוט והיו ראויים ומחוייבים ללכת אחריהם
דהא ולפינן מפרק אין מעמדין דרובו ככולו לכל דבר מפסוק הגוי כלו
וכדמוכח מהחיא בפ״ק דבתרא דרשאין בני העיר להסיע על קיצתן ואפי׳
החרם שהושם ברבים עתה חל על הבאים אחריהם אם הונח סתם בתקנה
כדמוכח מחרם פילגש בגבעה שהוצרכו לדרוש ממנו ולא מבינינו כדאית׳
פרק בתרא דתענית ובפרק יש נוחלין ומזה פסק הרשב״א בכמה תשובות
שהמעיט מוכרח להמשך אחר הרוב בכל דבר והרוב יכולים להכריחם
ואפילו שלא היו במעמד החרם וראיה מיהונתן והאריך. אבל בענין
המנין לדעת אם הקהל האחד רוב מהאחר צריך תנאי אחד שהנמנים
מהקהל יהיו מתאחדים בכל תקנותיהם וסחריהן ובפרט שיהיו פורעים
מס ויש הוכחא בזה בפ״ב דבבא בתרא אבל אי לא שייכי בכרגא
בהדייהו אינם מבני הקהל ולא מבני עירם. ולכן אומרים הפורטוגישיש
שהפורעים מס מהם הם הרוב ולא נפרדו הם מחבריהם לעבור על
ההסכמה כי אם שלא לעמוד בבית ר׳ אברהם צרפתי[1] שבביתו נעשה
הבית הכנסת ושלא יוכל לגרשם משם כל זמן שירצה להיות הבית
שלו לכן רצו לעשות אלו בית הכנסת במקום כולל ומשותף לכל
ומהשנים המזכרים מחוייבים הקאשטיליאנוש להמשך אחריהם ואם
לאו הם העוברים. ובין זה המחלקת עמדו חדשים רבים ובכל יום
הקאשטיליאנוש היו מחניפים אותי לאמר מי כמוך חכם בכל אתהו
ראש העיר והאלוף כל איש אשר ימרה את פיך ואתה מרביץ תורה

[1] R. Abraham Çarfati était en relations (6 *b*) avec ר׳ פרץ ברנסוי ז״ל et המשכיל ר׳ שמואל אברבנאל, qui étaient aussi membres de cette communauté.

בכל העיר לכן יבא דברך על הפורטוגישיש וכבדנוך ואני לא שמעתי לקולם כי טענות הפורטוגישיש ישרות ועשו הוצאות רבות בכנסת החדשה בהיא ההידור נצוה עד שליש. וכדי להרחיק המחלקת מביניהם ישבתי מנגד ולא נכנסתי בעובי הקורה ובשביל שלא גליתי דעתי אני בזה לא היה שום חכם פוצה פה ומצפצף כי היו ריאים בית דיני ברוך השם עולה למעלה בדינים כי היא מלאכתי מעורי בהיות אדוני אבי ראש גולת אריאל ולכן שמו יד על פה, ויהי היום והנה הגיע בכאן אבילונא איש אשר רוח אלהים בו אביר הרופאים מקהל קדוש פורטוגישיש אשר בלישבונא דון שלמה כדיסינטי השר והשפסר נדיב נדבות יעץ כולל בכל חכמה ותהלה מיוחס גדול ובעל מעלה אוהב התורה ולומדיה חוקר חקירותיה עץ החיים הוא למחזיקים בה אשר נתחברתי עמו בבאו הנה ומצאתי שלם על השלמים מכבד החכמי נגיד ומצוה לאמים ויען מעת באו נ׳ חלה חולי חזק ונפל למשכב וברוך דיהביה לן ולא לעפרא שם בלבו לכבד בית הכנסת של פורטוגישיש מעמו ולעטרו במעמנו להדרו בתכלית ההידור והכבוד ונכנס בערב י״ה בתוכו כי אז העלה השם לו ארוכה ומרפא ורצה להודות להשם על כל הטובה אשר הצילו מחלאים רעים ונאמנים הנהוגים להיות באבילוניא. ויען ההתחלה הוא יותר מחצי הכל חשב בתחלת ביאתו מחשבה טובה והקב״ה צרפה למעשה והיא להסיר תלונת הקאשטיליאנוש מעל הפורטוגישיש עמו ונחלתו באמרם אליהם כל היום כי הם במכשול החרם כי עברו על ההסכמה כשנפרדו מהם וגם כי צועקים אלו בקול גדול יהודית כי לא עברנו מצוית השם ולא שכחנו שמעו שמוע ראיותינו כל זה אינינו שוה להם כי הקאשטיליאנוש גדולים ביניהם ומתבוישים לעמוד בדין לפני היין ורב סמו״ך לבו בטוח בי״י אדרבא היתה הסמיכה בפיהם ללעג וקלס כל היום גם בהיותם באיטליא להתענג מדשן מכמני מעדני מטעמיה מלעיגים ברבנות גם כי הרבנים סמו׳כים לעד לעולם עשוים באמת וישר. ולכן על כל אלה חשב החכם הרופא הנז׳ להסיר השורש פורה רוש מעיקרו ושלח עם אנשים נכבדים אל הקאשטיליאנוש בערבי״ה בשעה שמתירים החרמות כשאומרים כל נדרי בס״ת לאמר אל הקהל ההוא כדברים האלה. יען הלילה הזה ליל סליחה ומחילה וכפרה וראוי אדם לפשפש במעשיו ולהרים כל המכשולות קודם התפלה כדי שתהיה נקיה וזכה העולה היא למעלה כמו שנראה ממאמ׳ פירקי ר׳ אליעזר שישראל נמשלו למלאכי השרת שאין ביניהם שנאה ולא תחרות ולא איבה כדי שהשטן בעצמו יענה אמן ולא יקטרג אדרבא יאמר כי אין כעמך ישראל וכדמוכח מהחי דמסכת יומא השטן בגימ׳ ש׳ס׳ד׳ שאין לו יכולת להסטין יום אחד והוא י״ה כדמפקי׳ ליה מולא אחד בהם. לכן ראוי לכם להטפל עמנו ולהיותינו אחדים כדי שנחלה פני הרב העומד בכאן שיתיר מכשול החרם שאתם אומרי׳ שהוא בינינו והם אומרים שהוא ביניכם הנה להסיר זה המכשול ראוי שתהיו עמנו כדי שנתיר החרם בכלל ותהיה ההתרה כוללת, ובהיות שאי אפשר להעשות ההתרה ע״י החלקים ושתי הקהילות כי הם נוגעים ואינם ראויים להתיר חרמות כשיש רב בעיר כדמשמע מההיא דפ״ק דבתרא גבי הנהו

טבחי כו׳ דהיכא דאיכא אדם חשוב בעיר ות״ח אינם רשאים להתנות שום תנאי זולת רשותו כדמיסיק התם רב פפא ומינה פסק במרדכי בשם השערים שאין לעשות שום דבר כי אם ברשות הרב ומוסיף בספר חסידים אפי׳ לדבר מצוה ומביא ראיה מרחל שנענשה על התרפים אע״פי שלדבר מצוה נתכוונה מפני שלא לקחה רשות מיעקב כ״ש שברוב פעמים טיעים שחושבים לעשות מצוה ועושים עבירה כדמשמ׳ בפ׳ זה בורר גבו הנהו קבוראי ומההי׳ עובד׳ דר׳ עקיב׳ דמס׳ כלה. ולכן ראוי שתעשה ההתרה ע״י רב מוסמך ותהיה בכלל ולא בפרט. ואפי׳ שאתם אומ׳ שהמכשול הזה בינינו הנה אין זה הלילה ליל מרורים ומחלוקות רק להכנע לכל אדם כדי שיהיה לבני לב נשבר ונדכה ואנחנו מתחילים לבקש זה מכם ואע״פ שהיה איפשר לנו לחלוק ולהוכיח שהמכשול הזה בכם אין זה זמנו והנה אנחנו מודים שאנו החוטאים כדי שתעבירו על מדותיכם כמוני כהה׳ דאמרינן בפרקי דחסידי לא שזה גדול מזה אלא שזה מעביר על מדותיו וזה לא, וכרוש פ׳ בראשונה כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על פשעיו ומפני שאנו מתבישין לומ׳ חטאנו ימחול השם עונותינו כדאמרי׳ גבי שאול בקרא דאחזתני השבע קטיגוריא דנים שנתבייש ונאמ׳ לו אתה ובניך עמי עמי במחיצתי וגם אתם לא תהיו אכזרים למחול ולהתוכח בנקו״דות הקצף וללכת אחרי הויכוחים חרבות מחים או שמנים נמוחים ורמחים אחרי בחורי הניצחון אם לא ואם עשיר כי עתה עת לעשות לי״י ידכה כל איש ושוח ומעפר תשח אמרתו. כשמוע הקאשטיליאנוש הדברים האלה שלחו שני אנשים מרגלים חרש לאמר׳ וכאילו היו חרשי׳ לשניע כל מה שנאמר להם והתחילו להתאכזר כמנהגם ללכת אחרי השרדות ולא הבישו אל עת הכפרה והסליחה יהס״ת אשר לפניהם והשיבו כי יש להם תביעות רבות נגד קהל פורטוגישיש ובפרט ע״ד ס״ת שהקדיש המעולה ר׳ יוסף זעבוקא ז״ל ושישונו כל התביעות ביד ברור אחד וכיוצא באלה הדברים ואז יתרצו להיות בהתרת החרם. השיב החכם הנזכ׳ בעד הפורטוגישיש הסירו אל אלהי נכר המחשבות והאיבות אשר בקרבכם כי לא עת האסף השנאות והתביעות עתה רק השלימו ביניכם בשלום ובמשור ונקרא לרב שיעשה ההתרה עתה שהוא עת כל נדרי שמתירים ההרמות ואח״כ יש זמן לכם לקרא ברורים ולפרוש שמלת טענותיכם בזמנים הראויים לשמוע דיני בני אדם כי עתה א״א זה וזה בהנחת דבריכם שיש תביעות כי לפי דעתוני אין לנו דין ודברים עמכם כי מהס״ת שאמרתם אין זה דבר ראוי להניחו ביד ברורים כי הדבר המבורר בעדים ומפורסם לכל אין ראוי להניחו ביד פשרן שיעשה פשרה בדבר המבורר שהוא שלנו כי יש לנו עדים שר׳ יוסף הנזכ׳ בשעת מותו פרסם דעתו וכוונתו שמצוה לאשתו שתתן הס״ת בקהל הפורטוגישיש החדש כיון שהוא פורטוגישיש וא״כ אם אשתו נתנה או תתן הס״ת לקהל הזה מחמת מצוה לקיים דברי המת נ״לכם תדכאו עמנו (1 b – 3 b);

ואז שלחו בעד החכם מיסיר בונומו והחכם ר׳ יהודה ציבוליאנו כי החכם ר׳ אלעזר היה חזן בקאשטאלאנוש והחכם ר׳ שלמה צרפתי היה חזן בפוליסיר (3 b)... וכן השתדלתי אני עם שאר החכמים למצוא לשון נקיה מצד הותם קהל ומצד שהיה י״ה יום שלום...

ולא נהגנו עצמינו אז מנהג הרבני׳ והחכמי׳ ביום בזה שצוינקום ומוכיחים כל הקהלות ומיוסרים אותם בשוטים ועקרבים ... 5 *a* ... יאילם ברביעי בבחינת הורת זה החכם שבזהו רב מיסמך מי״ח שנים עד עתה שהוא בן ארבעים[1] זמן ההוראה מכל רבני ישראל נאפולש מזה אין להם כפירה שהרי כאלו בזה כל הרבנים שבמיהו ומפני שאלו הספרדים יגולים להויתם מלעיגים בסמיכה הזאת ואינו׳ כי אין סמיכה בחו״ל וכותבין זה בספריהם אשר ראוי לשחוק על סכלותם איך חשבו שהבר קטן מזה הדרוש לתינוקות של בית רבן נעלם מכל צרפת ואשכנז ואישליא ורומניא הנוהגים הסמיכה (23 *a* ... והנה הרב הגדול הרמב״ם השיב בזה במקומות מתחלפי׳ מספריו והפלג בי יותר מכל החכמי׳ שראינו ואפי׳ שזה אינו מענינו ומדרשני ראותי להביא דעתו בקיצור ע״ד הכללות כדי שיובן יותר דעת הרמב״ן החולק עליו שהיא מבוקשנו כי א״א להבין דברי הרמב״ן החולק אם לא יתב׳ דעת הרמב״ם על אמיתתו, אעפ״י שאבאר למשה שאינם חולקין כלל אבל דברי הרמב״ן הם פי׳ דברי הרמב״ם, הנה הרמב״ם כלל כלל אחד בסמ״ק סימ׳ קנ״ג יאמ׳ שמצות קדוש החדש לא תעשה לעולם אלא בב״ד הגדול בלבד ובא״י בלבד או בב״ד בח״ל ובלבד שיהי׳ סמוך בא״י שאז יוכל לעבר בח״ל כמי שעשה ר׳ עקיבה וזולתו. ומה׳ בהלכות קדוש החדש כי אפי׳ בימי חכמי התלמוד עד ימי אביי ורבא לא היו קובעין בחשבון אלא ע״פ הראיה שהיו סומכי׳ על קביעות א״י שהיה בראיה ׳בראיה 1. ובשביל שבזמן הזה בטל הכל כת׳ שם שבזמן הזה אין קובעין הרשי׳ ע״פ הראי׳ כיון שבטל ב״ד הגדול אלא בחשבון זה שאנו מחשבין היום ודבר זה הל״מ שבזמן שיש סנהדרין קובעי׳ ע״פ הראיה ובזמן שאין סנהדרי׳ קובעי׳ ע״פ החשבון זה שאנו מחשבי׳ היום. ומפני קושיות הקראי׳ החזקה הוצרך הרב להשיב ולהדחק ולומ׳ שהו׳ הלכה למשה מסיני אע״פ שלא נאמר זה בתלמוד ולא הוזכר בשום מקום כמו שהקשה הרמב״ן (*Ibid.*) :

..... ומה שמקשים עלינו הספרדים בספריהם שאולי לקחני זה (הסמיכה) מהגיים שעושי׳ הדוטורי נשיב בזה ח״ו שאין אני למדים מהגיים דכתי׳ ובחקותיהם לא תלכו ואפי׳ הקרובים למלכות שהיתה להם זה הנה מתרחקים מלכת בדרכיהם וזה מפני שכל זה קבלנו אנחנו האישלייאנ״י מרבותינו הצרפתים והאשכנזים אשר מהם תצא תורה ומפיהם אנו חיים והם הצנועי׳ והחסידים יותר מכל היהודים שראינו בין בתלמודם ובפלפולם בין במעשיהם ובמלבושיהם ומהם לקחני מנהג הסמיכה הזאת ולא מהגיים ח״ו שהרי הסמיכה שאני עושי׳ היא

[1] Il est à remarquer que l'auteur parle de lui par hasard à la 3e personne. S'il était permis d'attacher une certaine importance aux mots עד עתה, on serait autorisé à conclure que Messer Léon n'était pas ne avant 1469, puisque le nom de Juda Minz, qui est mort en 1508, est suivi plus loin du mot ד״ל. Il ne peut cependant pas être ne non plus beaucoup plus tard, car en 1490, il correspondait déjà sur des sujets scientifiques avec Jacob Provençali. On peut également en déduire qu'avant 1469 son père ne résidait pas à Naples, mais à Venise, où naquit David, comme le dit explicitement la préface éditée du *Magen David*.

בקריאת המוסמ׳ לס״ת בשם מורנו הרב ואין תורה בגויים כמו שכתו׳,
ואם מפני ההדמות לגוים היו ראוים הספרדים ומחוייבי׳ להמשך
אחרי הסמיכה יותר ממנו וזה מפני שרוב גדולי הספרדי׳ והמחברי׳
ספרי׳ היו תמיד עם המלכים והשרים הגוים בחצריהם ובטירותם מה
שלא היה זה בין הרבנים האשכנזים והצרפתים. ומדבר גדול אני
תמיה מאלה שהרי כשמצאוה באיטליא הנה הם נהגו מנהגה ונעשי
שם רבנים בכל מקומותיה ואע״פ שלפי דעתם אין הסמיכה ראיה
הנה רצו להתכבד בה ואח״כ מבזי׳ אותה מבלי שייענ״ו בתלמיד
מחולוקים כלם כמו שראיי ובודאי אין זה כי אם רוע לב. כי
הנה הבאתי להם ראיה מראשי הספרדים על דרך מיניה וביה אמא
לישדי ביה נרג׳ כדאית׳ סוף פ׳ אחד דיני ממונות ובפ׳ כל שפה.
והנה מה גדלי רבני קורפו שהנהיגו עתה מקרוב מנהג טוב ונכון
וזה מפני ששלחתי שם אני הסמיכה הרבנית לשני אנשים גדולים
ראויים לזה האחד נכדי שמו ר׳ שמואל חבר והאחר יגושב שמו
ר׳ כלב ומפני שהיו שם חכמ׳ ספרדים שהיו נקר׳ בשם רבנים בספ׳
תורה מקודם היה מחלקת גדול ביניהם עד שהסכימו הסכמה
מוחלטת שיקראו הרבני׳ הנז׳ בשם רב בס״ת מפני שנוהגי׳ הסמיכה
והספרדי׳ בשם חכם מפני שלא היו נוהגים אותה. והוקשה לספרדי׳
זה מאד אבל כך הסכימו בני הקהל כולם. ואיך שיהיה שם
הרבנות בדברי תורה ותלמוד הוא יותר ראוי משם הרבנות בענייני
המלכות שהרי היו נוהגי׳ בספרד לקרוא שם רב למי שהיה ממונה
מן המלך על היהודים ואע״פ שלא היה בקי בהוראות ודינים ולא
זהיר בפרישות ויראת חטא כמו שמפורסם מרב שהיה בקאשטיליא
שהוכיח סופו על תחלתו. ויתר טוב הוא שם נגיד כמו שנוהגי,
במצרים בזה הענין יותר משם רב כי הרב אינו אלא בתלמוד
וכדברי הפוסקים על אותם שתורתם אומנותם ותלמידם בידם ומורים
הוראות בכל ישראל. והנה אחר שהשיבותי מעלי תלונת הספרדים
הנה ראינו שהסמיכה הזאת היתה נהוגה אפי׳ מדור הגאוני׳ הסמיכי׳
לנו כמו שנמצא בספר יגיות עולם והרמב״ם באגרת תחיית המתים
זכר ג״כ סמיכת רבי׳ שמואל שהיתה בבגדדית. ובספ׳ נחלת קנאות
מסמיכת רבי׳ האיי שנסמ׳ מי״ח שנה וכן הרמב״ן בחדושיו תמיד
מזכיר גדולי המפרשי׳ בשם רב בפרסום שאומ׳ הרב ר׳ משה הספרדי
על הרמב״ם והרב ר׳ אברהם בר דוד על הראב״ד וכן הרב ר׳ שמואל
הנגידגי שנר׳ שהסמיכה בשם רב נהוגי בכל מקום ואפי׳ בספרד,
ומה שמקשי׳ מפני שנמצא מוסמך שלא ידע בין ימינו לשמאלו. זה
לא יחייב שכל ענין הסמיכה היא הבל וריק שהרי יש תיקון גדול
בזה והיא מה שעושים הראויים לסמיכה והחשובי׳ שבשביל זה
אנם רוצים להסמך כי אם מראש ישיבה מפורסם כמה שנים והנה
אני בעצמי כך עשיתי שלקחתי הסמיכה מהגאון אדוני מורי מהר״ר
יחיה מינ״ץ ז״ל שהחזיק ישיבה בפדוא״ה חמשים שנה ומעולם לא
סמך אדם אלא אם למד בישיבתו ולכן עשה לי את כל הכבוד
הזה לכתוב לי סמיכה לא נמצאת כמוה מעולם ובה הראה תכלית
אהבתו עמי וזה בשביל שלמדתי בישיבתו זמן זמנים וזה היה אחר

הסמיכה שנתנו לי בבחרותי כשהייתי בחור בן י"ח שנים בנאפול"י בישיבה הגדולה של אדוני אבי ז"ל שהיו תחתיו עשרים ושנים רבני' מוסמכי' ועם היות א"א ז"ל גדול בדורו ואור גלותנו לא רצה הוא לסמוך אותי מפני שהייתי בנו ואע"פ שמצינו בפ"ק דסנהדרין דרבה בר רב הונא נקט רשות' מאביו ואז סמכוני כל אותם הרבנים שהיו שם מצרפת ומאשכנז ומלשונות אחרים כמו שהעיד עתה בכאן אחד מהם שמו מהר"ר פרץ בונפורי ז"ל והקורא אותי בס"ת בשם מורנו הרב היה המפולפל מהר"ר בן ציון ז"ל אשר בנו ר' רפאל משכיל וחסיד הוא בשאלוניקי וזה היה ביום לידתי בשבת חנוכה ודרשו עלי דרשות רבות ביום הסמיכה ובתוכם הביאו ראיה כי עם היותי בן י"ח שנה אפשר לתת סמיכה בזו לני שראוי שהרי רבי' האי גאון נסמך מי"ח שנים וכדמוכח ההיא דר' אלעזר בן עזריה שהיה בן י"ח שנים כדאי' בפ' תפלת השחר[1] ..... ומשם ראיה גדולה שמי שהוא חכם כולל בשאר החכמות עם התלמוד הוא יותר ראוי לסמיכה מהתלמודי הפשוט(a 26 — b 25)... וכמעט שאין שום פוסק יתקן כל ההלכות שנאמרו בענין ההוראה לפני רבו זולת אדון החכמי' והרבני' הרמב"ם ז ל אהובנו הנאמן שראיתי להביא לשונו כפי מה שכת' פ' ה' מהילכות תלמ' תורה וראיתי להקדימו קודם שנביא ההלכות לכבודו ולתפארתו לפרש אותו בשרשיו ואח"כ לפלפל בו הפלפול הראוי בעומק הפסק מאין מוצאו מהגמ' ומאין מובאו זה דרכי בספר הזה תמיד ביד חזקה להודיע בעמים גבורותיו וכבוד הדר מלכיתו וחכמתו. ובפרט בזה המקום שאין בו שום פי' ממפרשי ספריו לא מגיד משנה ולא ס' מנוח ולא מפרש אחר ואפילו בספריו שנעשו עתה בדפוס לא נמצא בו שום דבר בזה הדרוש אלא הגהה אחת קטנה מההגהות המיימוניות החולקות עמו ברב הפעמ' כי לכן נקראות הגהות וגם זאת היא קצרה ועמוקה מאד בהבנתה עד שאינו נר' במה חולקת עם הרב ובמה מסכמת. ולכן גם שם רציתי להודיעך את כחי בהבנתי ההגהות המיימוניות האלו שהם עמוקות אצלנו בישיבות ומפולפלות ומורגלות אצלינו כמו המרדכי על התלמוד כי שני הספרים חוברו משני תלמידי מהר"ם מרוטנבורק הפוסק הגדול האשכנזי. רבו של רבי' אשר ועיקר השני ספרים הנזכרים הוא מיוסד בתשובות מהר"ם הנז' אלא שהמרדכי נעשה בסדר התלמוד על רב אלפס וההגהות נעשו על הרמב"ם ולכן תמצא ברוב הפעמ' שהתשובות שהם בהגהות הם במרדכי. ובשביל שהורגלנו באלו הספרים בישיבות הגדולות מעוררינו כמו שנהגנו בסמ"ג מקוצי שאנו מפליגים בהם בפלפול התכליתי בדרך מה שאנו מחדדין בלמוד התוספו' תוך ובפרט (וברש"י l. ושנ"ץ ומרפ"א ושטה ורבי' יהודה מפרישי רבו של סמ"ג וכמו שתראה קצת מזה שאפלפל למטה בזה הדרוש בתוספות תוך הקצרות לכן ראיתי לדקדק בזאת

[1] Ce fait est confirmé par la תשובת הד"ך mentionnée dans la note 14, et où il est dit : וכן קלא דלא פסיק שנסמך ר' דוד מיסיר ליאון כמה ימים ושנים מכמה רבנים מיום היותו י"ח שנים. Cf. les consultations de Lévi b. Habib (Venise, 1565), f° 305 d. Pour ce qui concerne l'influence des écoles allemandes en Italie, voir Güdemann, *Geschichte der Cultur*, III, 226.

ההגהה המיימונית שזכרתי בתכלית מה שאפשר ואם היא קצרה וידעו החכמים הספרדים דרכנו בישיבות האשכנזיות ויראו פלפולנו החזק היא הרפא המעט הוא אם רב ויהיה זה החלק כלו מחמדים. ונתחיל במה שידענו בלשון בלשון הרמב"ם בראשונה כדי שתראה ההבדל בינו ובין ההגהה (35 *a*)... והנה נכנסתי בגבול החכמים הספרדיים לפלפל בחדושי הרמב"ן אע"פ שאינו ממנהגינו בישיבות אשכנז כי כל פילפולינו הוא בתוספות ובפרט בעמוקות הקצרות של טו"ד וכמו שהם מפלפלי' בחדושי' כן אנחנו עושי' בתוספות וכמו שהם לא נהגו התוס' כן אנחנו לא נהגו החדושי' אבל מ"מ דרכי להמשך אחר חדוש' הרמב"ן הרבה בין בתורה בין בתלמוד כי היה בתחלית הפלפול והדקות ולפחות תהיה מה שכתבתי בזה הדבור הערה למה שאפשר להבין לחכמי' הספרדיים שהיה מלאכתם כמו שהתחילו הם בכאן ג"כ לפלפל בתו' שהיא מלאכתנו ונהרא נהרא ופשטיה כדמסי' פ"ק דחולין מפני שלא נמצאי בידי מכאן חדושי הרמב"ן אלא מגיטין לכן הואיל ובאו ליה בזה המקום שאינו כ"כ מורגל בפלפול רציתי שלא להשיבו ריקם מלפני (32 *a*)... דוד הקטן בן... הר"ר יהודה ז"ל נקרא מסי' ליאון זכה"ה.

II

נשאול נשאל דוד מאצילי הארץ על המעשה שנעשה בשבת שעברה מיורנו הרב הגדול מהר"ר אליה המזרחי ז"ל[1] הגוזר בתבונתו על כל יושבי ארץ קושטאנטינה זה מ' שנה ויתה מחדש נעשה לו את כל הכבוד לקבץ את כל דייני הספרדים מכל כנסיות והביאם בכנס' הגדולה ודרש להם וגזר עליהם שיקבצו את החכמים והתלמידים שבהם שמביאים על כתפיהם סודר של בגד בחול ואפי' בשבת מבלי שום קשירה ויכרחו אותם להסיר הסודר הנז' כי יש בזה איסור ובפרט בשבת והפליג הרב בזה הענין עד שאמ' כי אותו הסודר הוא מימלבושי הגוים ומחוקותיהם ולא נהגו להביאו בארץ הזאת מעולם גם אמר וקרא אותו שתי וערב. סוף דבר האריך לספר בגנותו וסיים גזרתו והדיינו' הנ"ל קבלו גזרתו לפי הנשמע כי אני לא הייתי שם ואמרו כי אחרי דברו לא ישנו כראש וקצין ונפרדו מהמעמד. ועתה נתקבצו הדיינו' והחכמ' שבהם שבאו מהגרוש והוקשה בעיניהם זה מאד כי זה היה תכשיט להם במקומם והיו מביאי' אותם כל מאן דקרי והני ומפשפשי' לצאת מגזרת הרב עם היותו ראש אפי' על קהלותיהם וזקן ובעל מעשי' זקנה יש כאן וחכמה יש כאן א"כ קודם בנורבה ובישינה כהיא דפ' יש נוחלין. ובאו עתה לי קצת מגדולי הארץ התושבי' והפצירוני למהר במצות הרב הנז' ולחוות דעי שלא כרצוני כי אין מנהגי להרוס במסבות אלא אני יושב בביתי ועוסק במלאכתי לא הלכתי בגדולות ובנפלאות משכים ומעריב לבית מדרש.

[1] Voir Steinschneider, *Letterbode*, XII. 91, où il est prouvé que cette consultation ne peut pas avoir été écrite avant 1526.

והרודפים אחרי השררה המתקדשי׳ והמטהרים אל גנות הגדולה באפלה ובמחשך מעשיהם ישוחו במעונות כנמר על דרך אשורנו עתה סבבונו לירות כמו אופל בחצם ובקשת בחנית מסג ושריה הם כלים מאליהם׳ לכן אמרתי מה לי ולהם ולמנהגותיהם אם תחת ספר״ד יעלה הדס אם תחת הנעצוץ אעלה ברוש ואני מבית יעקב ומעם לועז ובית יהודה לקדשו קראתי לזאת רהב הם שבת. האמנם כי יעירוני ישחרוני גדולי הארץ התושבים אשר אהבתי גם מקרב הגבול עצור במלו׳ מי יוכל. ואם כי קטן אני בעיני כרגי שלי לפני כסו פניו חרולים כי גנב גנבתי מחמדת לבי ומעשה ידי בזוזי ובזוזי דבזוזי כל ספרי ומעוני רעוני שמו פיהם ולקחו ונפשי שכולה וגלמודה בתעודה גולה וסורה ואשיב שולחי דבר. האמנם בזאת אני בטוח בזכות הרב הישיש הנז׳ ועל כבודו קניה אלוניתי וגם נצבה ומאשר חנני השם ושם בזכרוני אענה חלקי ועל שלשה אשיבנו״ (*a* 55)... וכל אלו הדברים ברורים כשמש אצל כל מבין דודע צורתה כשמעתת ונמצא שהגזרה שגזר הרב אמת, וחרוצותא להנצל מנינה שקר ולעורר מדנים ואין לך כלי המחזק טובה אלא שלום והאי תנן בסופה בתלמודא י״ר יברך, את עמו בשלום. נאום דוד הקטן בן החכם [הכולל מהר״ר יהודה רבא דעמיה נקרא מוסר ליאון זצ״ל במרוצה נמרצה ובלא הלצה כי אם בעצה יעוצה מהרב הדגול הנומד לנס עמים (*a* 66).

S. Schechter.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

I. הוצא ET הוצא.

Le premier *Qeré Ketib* de la Bible (Genèse, VIII, 17) est certainement l'un des plus difficiles à comprendre. D'ordinaire, le *Qeré* offre une leçon, sinon préférable au *Ketib*, du moins également possible. Ici, nous voyons le *Qeré* substituer à la forme si connue du *hifil* du verbe יצא une forme absolument inusitée. On ne s'explique pas comment un copiste a pu s'aviser d'écrire הוצא pour הוצא, ni surtout comment on a pu préférer cette leçon étrange à la leçon si simple du *Ketib*. On dira peut-être que c'est la bizarrerie même de הוצא qui l'a fait adopter dans la lecture. Mais nous croyons qu'on peut expliquer d'une manière plus satisfaisante la présence du *yod*.

C'est un fait déjà reconnu que le texte biblique présente parfois, soit comme *Qeré Ketib*, soit sans indication massorétique, des leçons mixtes, comme הוֹדַע (Lév., IV, 23), combiné de הודע et יָדַעְתָּם, נוֹדַע (Jos., IV, 24) de יְדַעְתָּם ou יָדַעְתָּם et יָדַעְתֶּם, etc.. הַוְצֵא nous paraît être une de ces formes-là, et voici, selon nous, l'origine de cette leçon mixte : Si le mot הוצא est conforme à la grammaire, il fait naître une difficulté, qui, pour n'être pas très grave, a suffi néanmoins à produire un *Qeré Ketib*. Dans le verset 17, Dieu donne à Noé l'ordre de *faire sortir* les animaux de l'arche; dans le verset 19, nous voyons que les animaux sortent d'eux-mêmes. Pour que le verset 17 s'accordât avec le verset 19, il devrait y avoir, non pas הוצא, mais le mot יָצֵא. Il est vrai qu'avec כל החיה, il faudrait תצא, mais il est plus que probable que, au lieu

de החיה, il faut lire החי, comme au verset 19 du chapitre VI. En effet, חיה, dans tous ces chapitres, désigne spécialement les bêtes sauvages, et non les animaux en général. La leçon primitive du *Qeré* était donc, selon nous, יצא. Par une confusion du *Ketib* avec le *Qeré*, on a rapporté le ה, qui ne devait exister que dans הוצא, au mot יצא, et de là est née la fausse lecture הוצא. Pour que le *Qeré Ketib* fût exact, les textes devraient donc porter הוֹצֵא, et non הַוֹצֵא, avec la remarque יצא ק׳ ; de la sorte, le *Qeré* donnerait une leçon qui s'accorderait avec יצאו du verset 19, et on comprendrait qu'on l'ait préféré à la leçon du *Ketib*.

II. בפרע פרעות.

Les mots בפרע פרעות (Juges, V, 2), qui paraissent si obscurs et qu'on a interprétés de tant de manières, deviennent, pensons-nous, très clairs, si l'on y voit un simple équivalent de בהתנדב, et si l'on traduit l'un et l'autre par « faire acte de générosité, offrir des dons ». Ce qui nous semble avoir égaré les commentateurs, c'est qu'ils ont cherché un rapport entre le verset 2 et l'histoire racontée dans le chant. Or, ce rapport n'existe pas : le poète, avant de chanter la guerre contre les Chananéens, commence par ordonner de bénir Dieu, et cela, lorsque les chefs du peuple viennent apporter à la divinité leurs offrandes. Le verset Deut., XXXII, 3, כי שם ה׳ אקרא, etc., où quelques-uns croient voir une interpolation, a le même rôle dans le cantique de Moïse que notre verset dans le cantique de Débora. C'est une formule d'invocation que l'auteur du poème emploie avant d'entrer en matière. Les odes classiques fournissent des exemples tout à fait analogues, comme le *favete linguis* d'Horace. Quant au sens même que nous donnons au mot פרע dans ce passage, il rentre dans l'acception générale de ce mot. פרע signifie d'abord « découvrir », d'où « se dépouiller de, rejeter », et dans un autre ordre d'idées « se dépouiller pour Dieu, offrir généreusement ». En himyarite, la locution פרע פרע, dans le sens de « faire une offrande », est très commune (Halévy, 187, 192, 466, etc.). On peut aussi comparer l'arabe تبرّع, qui est le mot même dont Saadia se sert pour traduire התנדב.

III. עפעפים.

D'un commun accord, les exégètes traduisent עפעפים par « paupières », et ce sens est déjà donné par le Targoum, qui traduit

תימורא, et par les Septante, qui donnent βλέφαρα. Saadia seul comprend ce mot autrement : il le traduit par l'arabe מקלתאן, qui signifie « prunelles ». Qui a raison, le Gaon ou les autres traducteurs? Pour résoudre la question, il suffit d'examiner les différents passages où l'on trouve עפעפים. Il y en a neuf, qui sont : ועפעפינו יזלו מים (Jér., IX, 17), עפעפיו יבחנו בני אדם (Ps., XI, 4), אם אתן... לעפעפי תנומה (*ib.*, CXXXII, 4), ועפעפיך יישרו נגדך (Prov., IV, 25), אל תקחך בעפעפיה (*ib.*, VI, 25), ועפעפיך ינשאו (*ib.*, XXX, 13), ואל יראה בעפעפי שחר (Job, III, 9), ועל עפעפי צלמות (*ib.*, XVI, 16), ועיניו כעפעפי שחר (*ib.*, XLI, 10). Dans six de ces versets, on peut adopter pour עפעפים l'une ou l'autre interprétation ; mais il en est trois où le sens de « paupières » est absolument inadmissible. Ce sont : Ps., XI, 4; Prov., IV, 25, et VI, 25. En traduisant par « paupières », on obtient les phrases suivantes : *Les paupières sondent les hommes. — Tes paupières se dirigeront droit devant toi. — Qu'elle (la femme étrangère) ne te séduise pas par ses paupières.* Le sens de ces phrases, en effet, ne serait guère satisfaisant. Si l'on met « prunelles » à la place de « paupières », les versets prennent, au contraire, un sens à la fois naturel et poétique. עפעפים signifie donc « prunelles », et la traduction courante est inexacte.

Mais d'où vient l'erreur commune? Ce n'est pas l'étymologie qui en est cause, car on dérive עפעפים de עוף « voler » ; or cette dérivation s'adapte également au sens de « prunelles » (cf. Prov., XXIII, 5, התעיף עיניך). Le mouvement des prunelles rappelle mieux même le vol de l'oiseau que celui des paupières, qui est assez uniforme. A notre avis, si les auteurs des versions araméenne et grecque traduisent « paupières », c'est parce que, à l'époque où ils écrivaient, עפעפים avait réellement pris ce sens. En effet, on trouve un passage du Talmud (*Sabbat*, 109 *a*) où le sens de « paupières » pour עפעפים ne peut guère être contesté. On y lit : פוך... מרבה שיער בעפעפים, « Le fard... augmente les cils des paupières ». Là, certainement, il n'est pas question des prunelles.

Les traducteurs ont donc seulement eu le tort de donner à עפעפים, dans la Bible, le sens que ce mot a pris en bas-hébreu, par suite d'une de ces métonymies dont toutes les langues offrent de nombreux exemples.

MAYER LAMBERT.

OBSERVATIONS SUR UNE NOTE DE M. MAYER LAMBERT[1]

Je lis toujours avec intérêt, parfois avec profit, les communications de M. Lambert à la *Revue des Études juives*. Alors même qu'il se trompe, — ce qui peut arriver aux plus habiles, — ses erreurs peuvent être instructives, rachetées d'ailleurs par les idées justes dont souvent il les assaisonne ; et s'il aime le paradoxal, voire même l'invraisemblable, il sait le rendre suggestif : c'est un penseur qui fait penser.

Néanmoins, je ne trouve pas précisément ce mérite dans le petit article que je viens de lire.

Il rappelle d'abord un fait incontestable, à savoir que, « dans les langues sémitiques, le *mem* et le *nun* (pourquoi pas *noun* ?) se permutent fréquemment ». Cela est vrai de bien d'autres langues. Quoi qu'il en soit, de ce principe vrai, l'auteur tire des conséquences que je ne saurais admettre. Je ne veux relever que deux assertions, dont l'une ne se rattache qu'incidemment à sa thèse.

I. Pour expliquer la forme hétéroclite עִמָּדִי, M. L. a recours à la préposition arabe *and*, qu'il retrouve, d'ailleurs, dans le verbe hébreu ענד, *lier*, et il explique עִמָּדִי — עִנְדִי. Je ferai remarquer, d'abord, que ce double rapprochement n'est pas nouveau : Gesenius, dans son *Handwœrterbuch*, v° עִם, note, dit exactement la même chose. Elle n'en vaut pas mieux. Il n'est nullement naturel, 1° que les Hébreux, ayant une racine appropriée ענד, l'aient remplacée par une racine עמד, dont le sens est tout différent ; 2° qu'ils l'aient affectée d'un ḥireq et d'un dagech, qui n'ont rien à voir là et que l'arabe n'a pas.

Pour moi, j'estime d'abord, *en thèse générale*, qu'au lieu de recourir sans cesse à l'arabe pour expliquer l'hébreu, il vaut mieux, avant tout et autant que possible, interroger l'hébreu lui-même ; *en thèse particulière*, que le *and* arabe a son correspondant dans le עַד hébreu, et que, dès lors, עמדי est simplement la combinaison de עִמִּי et de עָדִי (ordinairement עָדַי, mais modifié par l'attraction de עמי, d'autant plus que les affixes de עִם n'ont jamais la forme plurielle).

[1] *Revue*, t. XXIII, p. 302 ss.

II. Ma seconde observation est plus grave, car elle vise une erreur, une véritable hérésie grammaticale. Il s'agit du פדרים de Nomb., III, 49, que l'on considère généralement ou comme substitué à פדיון, ou comme un type distinct analogue à פתאם, שלשם, etc. M. L. suppose, avec Dillmann, que le texte est corrompu, et il corrige הַפְּדוּיִם. Pourquoi ? Pour deux raisons, l'une faible, l'autre vicieuse :

1° L'analogie de פְּדֻיִם, v. 51. A quoi je réponds qu'il ne faut pas corriger sans nécessité un texte ancien, moins encore un texte du Pentateuque. Correction pour correction, j'aimerais mieux l'inverse, c'est-à-dire lire au v. 51 הַפְּדֻיִם, par analogie avec le v. 49, car le v. 51 offre un véritable *qerè-ketib*, où il n'y aurait à changer que les points-voyelles.

2° Il prétend que פְּדְיוֹן lui-même, dans le v. 49, serait une faute, car il faudrait פִּדְיוֹן. Il paraît donc que M. L. n'admet pas de type פִּעְלוֹן ou (pour les נחי ל״ה) פִּעְיוֹן. Grave erreur, je le répète, témoin, entre autres, les exemples suivants :

a) Type פָּעֳלוֹן : זכרון (Qohél., I, 11, et II, 16), יתרון, כשרון, שלטון ;

— Noms propres : גבעון, כסלון, שמעון, שמשון, etc.

Avec 1re gutturale : חֶסְרוֹן, חשבון ; noms propres : encore חֶשבון, עגלון, חרמון, חברון, etc.

Avec 2e gutturale : אַחֲרוֹן, פעמון.

b) Type פִּעְיוֹן : שִׂרְיוֹן, סריון ;

— Noms propres : שְׂרִיוֹן, פְּלִיוֹן ; plus, selon Qimḥi, צִיוֹן.

Avec 1re gutturale : אֶבְיוֹן, עליון ; nom propre : עֶצְיוֹן.

Remarquez que je n'ai cité que des mots existant ainsi à l'*absolu*, partant indiscutables. Mais quel hébraïsant, y compris M. L., n'admettrait pas, même à l'absolu, des mots tels que דְּמִיוֹן, רפיון, רשיון, חֲבִיוֹן, רַעְיוֹן, et voudrait écrire דִּמְיוֹן, רִפְיוֹן, etc. ?

Remarquez, en outre, que je n'ai cité, dans tout ceci, que des exemples bibliques, sans me prévaloir de l'hébreu talmudique עֶלבון, צִבְיוֹן, פִּסְיוֹן, etc...

Conclusion : Ma première observation ne lui opposant qu'une simple conjecture, M. L. est libre de préférer la sienne, quoique moins plausible.

Mais la seconde est péremptoire, et j'estime qu'il y a lieu d'y faire droit.

L. Wogue.

LA QUERELLE DE MENAHEM BEN SAROUK

AVEC DOUNASCH BEN LABRAT

La discussion qui s'éleva entre les deux grammairiens du xe siècle, Menahem b. Sarouk et Dounasch b. Labrat, fut marquée par des incidents qui ne sont guère à l'honneur de ce dernier écrivain. En effet, dans sa polémique contre Menahem, Dounasch se laissa aller à de graves excès et ne ménagea à son adversaire ni les railleries ni les insultes. Cette lutte a également fait du tort à la mémoire du ministre juif Hasdaï ibn Schaprout, qui, docile aux insinuations et trop facilement accessible aux intrigues de Dounasch et de ses partisans, non seulement retira sa faveur au malheureux Menahem, mais lui fit subir de mauvais traitements. Il se passa, durant cette querelle, un fait bien curieux, qui n'a pas encore été signalé jusqu'à présent. Les passages qui le relatent se trouvent dans les *Teschoubot* de Dounasch et dans celles de son disciple Yehoudi b. Schêschet contre Menahem ; ils ont passé en partie inaperçus, ou bien, à notre avis, ont été mal compris. Dounasch, voulant empêcher son adversaire d'alléguer que les fautes qui lui étaient reprochées étaient des erreurs de copiste, se servit d'un moyen peu honnête, comme il nous est facile de le prouver. Il fit ramasser tous les exemplaires du dictionnaire de Menahem qui se trouvaient à Cordoue. Dans le nombre, il y avait sûrement un exemplaire autographe de l'auteur. Dounasch, en publiant ses remarques critiques, eut ainsi sous les yeux le manuscrit de Menahem, ce qui lui permit de reconnaître facilement ce qui, dans les différents exemplaires, était une erreur de copiste ou une faute de l'auteur.

Les disciples de Menahem ayant essayé de justifier leur maître en alléguant des erreurs de copiste, Yehoudi b. Schêschet leur répondit en ces termes [1] :

כי טעות סופר נודע הוא כמו חילוף רי"ש בדל"ת ובי"ת בכ"ף אבל זה שהוא פסוק לא יאמר בו טעות סופר ועוד יש להשיב עליכם כי לא השיב הרב על מנחם עד אשר אסף כל כ"ף שהיה מפתרו בקורטובה למען לא ימצא פתחון פה בכל אשר השיב עליו בכל דברי הבליו.

[1] *Liber Responsionum*, éd. Stern, II, 42.

Le sens de la première partie de cette réponse est clair : « On sait bien que, quand une lettre est mise à la place d'une autre semblable, cela peut être une erreur de copiste, mais on ne peut considérer comme faute de copiste un verset cité à la place d'un autre. » Mais que signifie la suite de l'argumentation de R. Yehoudi et qu'entend-il par ces mots : « לא השיב הרב על מנחם עד אשר אסף כל כ"ף שהיה מפתרו בק"ר » ? M. Gross (*Menahem b. Saruk*, Breslau, 1872, p. 28, note 2) traduit ainsi : « Dounasch a attendu, pour présenter ses critiques, que Menahem eût achevé la lettre *Kaph*, qu'il a expliquée à Cordoue. » Cette traduction ne donne pas un sens satisfaisant. La critique de Dounasch portait, en effet, dans ce passage, sur l'article אגר du dictionnaire de Menahem. Quel rapport pouvait-il y avoir entre cet article incriminé et l'achèvement de la lettre *Kaph ?* Quel argument pouvait-on tirer contre Menahem du fait que son adversaire avait attendu l'achèvement de la moitié du dictionnaire, avant de commencer son travail de réfutation ? Il n'appartient guère à un disciple de Dounasch d'opposer à Menahem ce procédé de son maître. Au contraire, les disciples de Menahem auraient été en droit de reprocher au critique d'avoir commencé ses attaques malveillantes lorsque Menahem avait à peine achevé la moitié de son livre. Et, de fait, ils n'auraient sans doute pas manqué d'adresser ce reproche à Dounasch, si la chose s'était passée comme le pense M. Gross. Mais tous ceux qui ont lu tant soit peu les *Teschoubot* de Dounasch savent que cet ouvrage, dès son début, visait l'œuvre entière de Menahem. C'est ainsi, par exemple, que la seconde Teschouba traite d'un passage de l'article לא du dictionnaire de Menahem, par conséquent d'un article de la *seconde moitié de l'alphabet*. Du reste, l'explication de M. Gross n'est pas exacte au point de vue de la grammaire. Dans les ouvrages grammaticaux de cette époque, le mot אסף n'a pas le sens de « ranger selon l'ordre lexicologique » ; c'est חבר ou התחבר qui dans ce cas est le terme usité. Les mots « כל כ"ף » ne peuvent signifier « tout le groupe de mots commençant par Kaph ». Pour exprimer cette idée, il faudrait dire : מחברת כ"ף. Précisément, l'expression מחברת, servant à désigner une lettre du lexique, est un des termes techniques employés régulièrement par Menahem et par Dounash, ainsi que par leurs disciples. *Jamais cette expression n'est remplacée par un équivalent.* Enfin, le mot מפתרו ne peut être un verbe, car, malgré le fréquent emploi du verbe פתר, on ne trouve jamais ce verbe à la forme du Piel. Par contre, il n'est pas rare de trouver l'abréviation פתרו' pour désigner une forme de substantif פתרון. Notre expression מפתרו' est certai-

nement une abréviation de ce genre (pour מפתרוניו). Au lieu de ס׳ת, nous croyons qu'il faut lire ס׳ס = ספר.

Avant de publier ses critiques contre Menahem, Dounasch a attendu « jusqu'à ce qu'il eût réuni tous les exemplaires du dictionnaire qui se trouvaient à Cordoue » עד אשר אסף כל ספר שהיה מפתרוניו בקורטבה. Le titre du lexique de Menahem devait être, sans doute, plutôt ספר פתרונים, que מחברת. Nous tirons cette conclusion du fait que ce titre n'est indiqué ni par Menahem lui-même et ses disciples, ni par Dounasch. Il est indiqué pour la première fois par Raschi (Isaïe, XIX, 7 ; Job, XXIV, 19). Le titre de מחברת מנחם, que portent quelques manuscrits, est postérieur à Raschi, et ne peut, par conséquent, servir d'argument. Au contraire, il est établi, par le *Liber Responsionum* (I, p. 19, dernière ligne [1]), que le nom du lexique de Menahem était ספר פתרונים. Ce nom convient tout à fait à la nature de l'ouvrage. Du reste, Menahem donne le même nom aux rudiments de lexique de ses prédécesseurs Saadia et Yehouda b. Koreïsch (voir Men., rad. אבח et הג). Le passage douteux de Yehoudi aurait donc le sens suivant : « Avant de publier ses Teschoubot, Dounasch a mis la main sur tous les exemplaires du lexique de Menahem existant à Cordoue, afin que l'auteur ne pût répondre aux reproches qui lui seraient adressés en alléguant des fautes de copiste למען לא ימצא פתחון פה וגו׳. »

Cette explication se trouve confirmée par trois passages des *Teschoubot* de Dounasch. Le premier se trouve, p. 29, à l'article סאן : וכמו אלה יש לי עדים רבים עליך מימכתב ידך. Le deuxième est à la page 78, à l'article מסכן : רק אך מכתב ידך יענה בך מספרך. Le troisième, p. 64, à l'article חונך : en réponse à Menahem, qui prétend que, si חונך était mis à la place de חונה עליך, il faudrait חונה, et non חונך, Dounasch dit : (lisez תכחד) ולו ידעתי כי תבחר הניקוד בספרך החונה עָלֶיךָ ..... ותאמר החונה עָלֶיךָ נקדתי..... השבתי עליך גם בדבר הזה ..... וביען כי לא ראיתי בדבר הזה להכחידך הוחלתי עד ראותי נקידת ידך.

Dounasch possédait donc au moins un exemplaire autographe du lexique de Menahem, et il est parfaitement admissible que, pour avoir un texte sûr, Dounasch se soit procuré tous les exemplaires de l'ouvrage existant à Cordoue.

Ce procédé de Dounasch peut aussi, à notre avis, nous aider à comprendre le mystérieux post-scriptum de la lettre de Menahem,

[1] La dénomination ספר אגרון dont se sert Dounasch dans le poème qui sert d'introduction n'a peut-être été choisie qu'à cause de la rime, car le lexique de Menahem, si souvent mentionné, n'est plus jamais désigné sous ce titre.

adressée à Hasdaï publiée pour la première fois dans le בית האוצר de Luzzatto) : כף הנושב מאת ידידי שמיתתי לטושפות. — Luzzatto a déjà établi (*ibid.*, 33 *a*) que les mots כף הנושב ne signifient nullement « cuiller d'argent qui a été rapportée ». Si Stern (Introduction du *Liber Responsionum*, p. XXXVI, note) reprend cette explication, elle n'en est pas moins inexacte dans le fond comme dans la forme ; en effet, dans ce sens, il faudrait le participe au féminin : כף הנושבה. Luzzatto propose de lire סף, bassin, au lieu de כף. Ce serait assurément plus correct, à cause du masculin du participe הנושב, mais cette leçon ne serait guère meilleure que la leçon כף. M. Gross (p. 40, note 2) croit que כף est un chiffre ne faisant pas partie du post-scriptum : ce serait un numéro d'ordre placé là par le copiste, pour désigner ce dernier paragraphe, qui serait le 20e à partir du commencement de la lettre. Or, si, d'après M. Gross lui-même, le passage portant en tête כף ne fait pas partie de la lettre et forme un écrit spécial, que devient ce compte de 20 paragraphes ? Du reste, pourquoi le copiste n'aurait-il pas numéroté par une lettre de l'alphabet les 19 paragraphes précédents ? Enfin, pourquoi aurait-il écrit כף au lieu de « כ׳ », pour indiquer le chiffre 20 ? D'autre part, en comptant les paragraphes d'après le ms. Stern, nous trouvons, entre le 5e הלא et le 6e שמע, un paragraphe débutant par le mot הנה, de sorte que la lettre de Hasdaï contiendrait, non pas 19 paragraphes, mais 20. Par suite, le post-scriptum devrait porter le numéro 21 = כ״א, au lieu de 20 = כ׳. Même si on admet que le mot כף ne fait pas partie du texte, la traduction donnée par M. Gross (p. 41) ne serait pas soutenable ; en effet, les mots הנושב מאת ידידי ne peuvent signifier : « ce qui a été répondu par mon ami » — il faudrait, en ce cas, dire : תשובת ידידי —, mais ils signifient : « ce qui a été restitué par mon ami ».

D'ailleurs, en parlant à un ami ou à un disciple, Menahem n'aurait pas dit הלא כעבד אל אדוניו עינו לך צופות ; dans cette phrase, le mot צופות ne signifie pas, comme le prétend M. Gross, « regardaient », mais « regardent » (au présent). La proposition faite par M. Graetz (*Geschichte*, V, 341, note 3), de corriger כ״ף en כף — כפר est la seule qui soit juste, bien que M. Gross la déclare à peine satisfaisante. C'est ainsi que, dans la réponse de Yehoudi, nous avons dû corriger aussi כ״ף en כפר. Il est à noter que les deux passages portant כף au lieu de כפר se trouvent dans le même manuscrit (Stern, n° 6, à Parme) qui a servi pour la publication de la lettre de Menahem et des *Teschoubot* de Yehoudi. Or, nous savons maintenant de quel « livre restitué » Menahem veut parler. C'est du manuscrit autographe du lexique que Dounasch fut obligé

de rendre, sans doute sur l'ordre de Hasdaï. Le livre a été restitué à Menahem par les soins d'un ami, après une longue attente. Comme Dounasch tardait à le lui rendre, il était dans une impatience fébrile, craignant d'y trouver des modifications, c'est-à-dire des falsifications faites par ses adversaires, comme le changement du mot איוב en אויב, etc. [1]. Or, si son livre avait été falsifié de cette façon, il se serait cru perdu irrévocablement [2]. C'est pourquoi cette restitution lui causa une joie si vive; ce fut pour lui une consolation dans son chagrin, un adoucissement dans son amertume (M. Gross traduit à tort le mot מתק צופות par « espérance agréable »).

Ce n'est assurément pas par hasard que les expressions de נהפך et חליפות dont se sert ici Menahem sont celles qu'il emploie aussi dans son lexique, par exemple, p. 18 *b*, où, pour la transposition des lettres, il se sert du terme נהפך, et p. 50 *b*, 83 *b*, où, à propos du changement des voyelles, il emploie le terme de חליפות. Le passage ajouté comme appendice à la lettre de Hasdaï est donc un simple post-scriptum et se termine très bien avec les mots : הלא כעבד אל אדוניו עיני לך צופות עד יקום עד נאצון וג.

PORGÈS.

P. S. — Qu'il nous soit permis de consigner ici une rectification qui se rattache à la querelle des disciples de Menahem et de Dounasch. Dans l'introduction en vers de Yehoudi b. Schêschet, au vers 8, il est dit à l'éloge de Dounasch : לאיד דל כף סופק באישון רם דופק. Les trois derniers mots ne donnent absolument aucun sens. Mais si on compare à cette phrase un autre vers de Dounasch, cité comme incorrect par les disciples de Menahem : דמיעות עיני בדם דפקו למיודעי בעת רחקו, il en résulte qu'il faut lire באישון דם דופק, et qu'il s'agit de la « larme de sang (de pitié) qui tremble dans la prunelle ». Dans son poème, Yehoudi a emprunté à Dounasch, son maître, non seulement des images et des tournures isolées, mais, comme Stern l'a déjà fait observer dans ses notes, des vers entiers.

---

[1] Allusion à *Baba Batra*, 16 *a*, où on dit de l'*omniscience* de Dieu que Dieu sait distinguer deux gouttes de pluie l'une de l'autre, et à plus forte raison entre איוב et אויב.

[2] ובראותי כי בושש בערו בקרבי רשפות ויגדתי פן נהפך להיות לי חליפות כמהפכת איוב לאויב ונפה בנפות ואם נהפך איה התרופות.

LE LIEU DE SÉJOUR DE MESCHOULLAM BEN CALONYMOS DE LUCQUES

Dans une brochure qu'il vient de publier[1], M. Müller dit qu'il s'est proposé d'étudier attentivement les Consultations de Calonymos de Lucques et de son fils Meschoullam, pour compléter la biographie de ces deux savants. Il y a, en effet, encore bien des points obscurs dans l'histoire de cette famille, qui vint, probablement au xᵉ siècle, d'Italie en Allemagne, et nous espérions que M. Müller, si familiarisé avec la littérature des Consultations, apporterait quelques informations précises sur ce sujet. Il s'est borné à énumérer les diverses Consultations de Calonymos et de Meschoullam, et n'a pas traité la partie historique avec le soin que nous attendions de lui.

Ainsi, au début de son travail, M. M. déclare que Meschoullam vécut d'abord à Mayence, puis en Lorraine ou en France. Mais les arguments qu'il donne à l'appui de son opinion n'ont aucune valeur ou disent même le contraire de ce qu'il veut en tirer. Meschoullam écrit à Simon ben Isaac : [חמוד וחשוק וכסוף בעיני, שמע דברי שלום ממני] כי אני חנור במיחס צל קוני והוא ברחמיו הרבים ירחם לנו בצר ויכלה התשואות ממני ומאחינו ומבני קהלנו כקיודי תוחלתנו[2]. M. M. veut conclure de ce passage que, lorsqu'il écrivit cette lettre, Meschoullam ne demeurait pas à Mayence. Rappoport avait déjà émis cette opinion, pensant que, du moment que Meschoullam s'adressait par lettre à Simon ben Isaac, qui habitait Mayence, lui-même ne devait pas demeurer dans la même ville que son correspondant. D'après Rappoport, Meschoullam serait retourné à Lucques, d'où ses parents étaient originaires ; M. Müller le fait résider en Lorraine ou en France. En réalité, la lettre adressée par Meschoullam à Simon ne prouve qu'une chose, c'est qu'au moment où elle fut écrite, tous les deux n'habitaient pas la même ville et que l'un ou l'autre était éloigné momentanément de Mayence.

Pour montrer que Meschoullam avait habité Mayence, M. M. invoque les deux passages suivants :

[1] תשובות רבינו קלונימוס מלוקא, Berlin 1891.

[2] *Responsen der Geonim*, éd. Berlin, § 61, corrigée par M. Müller d'après le ms. de Berlin. M. M. semble avoir ignoré que Zunz avait déjà fait ces corrections (*Literaturgeschichte*, 111) d'après le ms. de Berlin. Rappoport avait même deviné ces corrections longtemps auparavant (Introduction de ces *Responsen*, 13).

העיד ר' משולם על ר' אליעזר הגדול שהי' בגדרו בפסח (צ"ל מכובסים) וכן נוהג אחריו ר' יצחק[1].

ר' יהודה הכהן נ"ע רצה להשיב אולי צ"ל להושיב את רבינו משולם על זקני ר' יקותיאל באבילית וגא הניחו ר' אליעזר הגדול מתחת עדן[2].

Le Meschoullam dont il est question dans ces deux passages était nécessairement établi à Mayence en même temps que R. Eliézer Haggadol. Mais ce Meschoullam n'était pas nécessairement Meschoullam ben Calonymos; il s'agit là d'un homonyme qui vécut plus tard. Nous voyons, en effet, par les expressions employées dans l'extrait de la lettre adressée par Meschoullam b. Calonymos à Simon ben Isaac que Meschoullam était plus âgé que le destinataire de la lettre, car il lui écrit comme un maître écrit à son élève. Un autre fait qui prouve également que Meschoullam b. Calonymos était plus âgé que Simon b. Isaac, c'est que Guerschom Meor haggola parle du premier comme d'une personne appartenant à une génération antérieure[3], tandis qu'il fut en relations personnelles avec Simon (Zunz, *Literaturgeschichte*, 111). Or, Eliézer Haggadol était le neveu et l'élève de Simon et, par conséquent, plus jeune que lui[4]. Il n'est donc pas possible que le Meschoullam dont il est question dans les deux passages cités par M. Müller soit le fils de Calonymos. C'est sans doute Meschoullam ben Mosché b. Yekoutiel, dont le grand-père Yekoutiel était frère de Meschoullam ben Calonymos[5]. En tout cas, M. M. confond Meschoullam b. Calonymos et un autre Meschoullam qui vécut plus tard.

De ce que des Consultations rituéliques furent adressées à Meschoullam b. Calonymos du sud de la France, M. M. conclut qu'il avait résidé quelque temps dans ce pays. Rappoport avait vu dans cette même circonstance la preuve qu'il était retourné à Lucques.

[1] Ms. de ראב"ה, § 490. M. M. a oublié que ce passage se trouve dans plusieurs ouvrages imprimés, notamment dans *Mordekhai Pesahim*, § 596, dans *Hagaot Maimoniot*, חמץ ומצה, ch. IV, vers la fin, et dans *Tour*, § 492. Cf. *Or ha-Hayyim*, de Joseph Michael, p. 206, où il faut rayer les mots entre parenthèse ב"ר קלונימוס.

[2] *Pardes*, § 290.

[3] *Schibbolé Haléket*, § 28 (éd. Buber) : וגם ר' קלונימוס זצ"ל... ור' משולם בנו ידענו שהכם גדול היה.

[4] Elazar Rokeah dans מצרף לחכמה, p. 42 (éd. Odessa) : ורבינו אליעזר הגדול לגיד תורה לפני רבינו שמעון הגדול... כי כשנפטר רבינו יצחק היה ר"א בנו נער קטן וגדלו ר' שמעון בביתו ולמד לו תורה היא ורבינו נרשים מאיר הגילה...

[5] Yekoutiel peut très bien avoir été le grand-père de Meschoullam du côté maternel. Cependant, M. Müller dit : אם כן נראה ברור שר' משולם ישב בטוסקנא במות אבי אביו ר' יקותיאל, il n'a pas fait attention que le père de Calonymos ne s'appelait pas Yekoutiel, mais Mosché.

Ni l'une ni l'autre assertion ne sont fondées. De tout temps on consultait les savants en renom des pays les plus éloignés. Ainsi, on voit dans *Or Zaroua*, II, 275 (cf. Luzzatto, בית הארצר, 57) qu'il existait des relations de ce genre entre la France et Rome, et dans *Schibbolé halléket* (éd. Buber), 286, entre l'Allemagne et Jérusalem. M. M. a constaté lui-même[1] qu'on écrivait à Rabbénou Tam, pour des questions rituéliques, du sud de la France, de l'Allemagne, de l'Italie et de l'Angleterre. On peut donc admettre très facilement que des Juifs du sud de la France aient consulté Meschoullam ben Calonymos, pendant qu'il habitait Mayence.

Il existe, par contre, des preuves que Meschoullam ben Calonymos et ses descendants ont demeuré à Mayence. Nous traiterons ce sujet tout au long dans une étude sur les Calonymides. Nous nous contenterons ici de signaler deux faits qui paraissent avoir échappé à M. Müller.

A Mayence se trouve une pierre tumulaire avec l'inscription suivante :

פה נקבר רבנא משולם בן רבנא רבי קלונימוס תנצבה[2].

La légende bien connue d'Amnon contient ce passage :

אחר הדברים והאמת אשר הועלה ר' אמנון ונתבקש בישיבה של מעלה ביום השלישי לטהורתו נראה בנראות הלילה לרבנא קלונימוס בן רבנא משולם בן רבנא קלונימוס בן רבנא משה בן רבנא קלונימוס ולימד לו את הפיוט ההוא...

(Efraïm de Bonn, dans *Or Zaroua*, הלכות ראש השנה, vers la fin.)

Nous ne connaissons pas d'autre Meschoullam ben Calonymos que celui dont il est question dans notre note. On peut donc conclure de cette inscription tumulaire et de la relation d'Efraïm, contrairement à l'opinion de Landshuth (*l. c.*) et de Zunz (*Literaturg.*, 108), que Meschoullam b. C. et ses descendants ont habité Mayence.

A. Epstein.

LE BAISEMENT DES MAINS A SMYRNE

Sous le titre de « Baisement des mains dans le Zohar » (*Revue*, t. XXII, p. 137, et t. XXIII, p. 133), M. W. Bacher cite l'hommage

[1] Introduction des תשובות חכמי צרפת ולותיר, p. IX.
[2] Landshuth, *Amude ha-abodá*, 276.

que rendit R. Eléazar en baisant les mains de son père aussitôt après le décès de ce dernier.

Cet usage existe *ab antiquo* parmi les Israélites de Smyrne. Avant la levée du corps, le « Schamasch » invite à haute voix les membres de la famille à entrer dans la chambre mortuaire et à baiser la main du défunt. La même cérémonie se répète au cimetière, au moment de l'inhumation. On ne rend cet hommage qu'aux personnes d'un certain âge. Tous ceux qui ont quelque chose à se reprocher vis-à-vis du mort, lui baisent également la main. Cet usage existe aussi dans quelques autres villes d'Orient, mais il n'est pas très répandu.

Dans le langage judéo-espagnol de Smyrne, le mot « Besamano », qui rappelle une vieille cérémonie de certaines cours, a pris, par extension, le sens de cadeaux de noce. Le « Schabbat de besamano » est le samedi qui précède le mariage et où le fiancé, accompagné de ses parents et amis, se rend chez sa future, à laquelle on offre les « Besamanos » ou cadeaux de noce.

Smyrne, mars 1892.

S. S. Pariente.

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS

I

UNE CAUSE DES PERSÉCUTIONS DES JUIFS AU MOYEN AGE.

M. Isidore Loeb, dans une communication faite à la Société des Etudes juives, a relevé cette circonstance curieuse que très souvent les expulsions des Juifs ont suivi l'accusation portée contre eux d'avoir assassiné un enfant. Il semble qu'il ait fallu des motifs de cette espèce pour provoquer contre eux des mouvements populaires ou pour justifier la politique des princes.

Voici deux faits qui confirment cette théorie. On sait qu'à Chinon, en 1321, les Juifs furent jetés, au nombre de 160, dans le feu. Pourquoi est-ce justement à Chinon que l'effervescence populaire aboutit à ces cruautés ? L'accusation d'avoir empoisonné ou

voulu empoisonner les puits, de concert avec les lépreux [1], n'était pas suffisante pour justifier de tels excès, dans une région où l'histoire ne relève aucune preuve d'épidémie à cette époque. Or il se trouve justement que Chinon, théâtre de ces tristes exploits, avait vu en 1317 se produire l'accusation classique du meurtre rituel. Les Juifs avaient eu beau alors se plaindre au Parlement de Paris, et celui-ci ordonner une enquête, la légende s'était fixée dans l'esprit des habitants. D'ailleurs, deux des accusés, *mis à la torture*, n'avaient-ils pas avoué leur crime et n'avaient-ils pas été condamnés à être pendus ?

5 mai 1317. Mandement à Guillaume de Marcilly, etc. de faire une enquête sur la plainte des Juifs qui avaient exposé que le bailli de Touraine avait arrêté quatre d'entre eux, quoique innocents, comme ayant participé au meurtre d'un enfant. Deux prévenus avaient avoué au milieu des tortures et avaient été condamnés à être pendus.

Judei nostri exposuerunt quod ballivus Turonensis quamplures eorum apud *Chinonem* commorantes capi fecit pro suspicione mortis cujusdam pueri... (Boutaric, *Actes du Parlement de Paris*, t. II, p. 180, n° 4827).

A la même époque le Parlement avait eu à s'occuper d'une affaire du même genre, qui n'est probablement pas la même, malgré la ressemblance des circonstances.

12 juillet 1317. Mandement... d'arrêter Benoîte, sœur d'Agnès, femme de Perrin Marion, demeurant à « Buigni », ...Laurencin, prêtre de Château-Chinon, ...Martin dit « le Convers », sergent, et tous ceux que lesdits commissaires soupçonneront d'avoir participé à la mort d'un enfant « de Buigni », fils de Perrin, pour laquelle mort plusieurs juifs avaient été poursuivis et deux même pendus. (Boutaric, II, p. 191, n° 4936.)

Dans le Velay également, s'il faut en croire l'historien de cette province (Maudet, *Histoire du Velay*, IV, 117), le bruit de la conspiration des lépreux et des Juifs provoqua un massacre des Juifs la même année. Or, c'est vers ce temps qu'au Puy, la légende racontait que, aux environs de la Noël, un enfant de chœur avait été assassiné par un Juif désireux de se venger sur lui des persécutions des chrétiens. C'était l'enfant lui-même qui, après sa mort, avait témoigné des faits.

Dans la même année 1317 et en 1318, le Parlement eut à en-

[1] Rien n'est plus curieux que de voir la légende se former petit à petit chez les chroniqueurs. Les premiers disent que les Juifs avaient *voulu* empoisonner les puits, ceux qui les copient affirment qu'ils l'avaient fait.

voyer divers mandements au sujet de chrétiens et de Juifs *convers* qui répandaient de faux bruits contre les Juifs, soit pour les perdre, soit pour leur extorquer de l'argent :

26 février 1318. Mandement au bailli de Meaux et aux autres justiciers de protéger Umaud, fils de « Bellie », juif de Compiègne, contre lequel des malveillants répandaient de mauvais bruits, soit pour le perdre, soit pour lui extorquer de l'argent par peur. (Boutaric, II, p. 222, n° 5248.)

4 mai 1318. Mandement au sénéchal de Périgord de faire justice à Salomon « Porchon » dit Bonami, à son fils, à Ménessier « de Caynone », à Mile « de Chambri », et à Samuel « de Guistres », juifs qui se plaignaient d'être faussement accusés de plusieurs crimes par des malveillants, lesquels les diffamaient pour leur extorquer de l'argent. (Boutaric, II, p. 238, n° 5376.)

Même date. Mandement semblable adressé au même sénéchal en faveur de Milet « de Bourdeaus » et de Hélie « de Bouteville », juifs. (N° 5377).

10 avril 1318. Mandement au sénéchal de Périgord de faire justice à Hélie de Bouteville et à Donnet « de Signac », juifs, qui se plaignaient de ce que des malveillants cherchaient à les diffamer, dans le but de leur extorquer de l'argent. (Boutaric, II, p. 233, n° 5327.)

Il faut remarquer le rôle que jouent les Juifs *convers* dans ces tentatives d'escroquerie, qui pouvaient avoir de si fâcheuses conséquences. Il est bon, à ce propos, de rapprocher de ces faits le mandement suivant :

3 mars 1319. Mandement aux baillis de Meaux, de Tours, d'Orléans et de Bourges, d'arrêter Guillot « *Boni Judei* », Simon de Bauvez, Girard « Caby », Jeannet de Baseuville, N... Danet, Adenet « Danet », fils d'Aimon *le Convers*, Jeannet Sain, Petrot « Courrat », de Saint-Denis, Pariset « Donet », Girard de la Ferté, Jaquet « Malivece » Huet de Baseuville, Jeannet de Chartres, Jean fils de Geoffroy « de Vilepereus », Andriot « Danet », *fils d'Héliot « Danet » le Convers*, qui parcouraient le royaume en disant aux Juifs qu'ils avaient commission du roi de les poursuivre et leur extorquaient de l'argent. Les baillis feront une enquête et en transmettront les résultats à la chambre des comptes. (Boutaric, II, p. 274, n° 5713.)

II

LA ROUE DES JUIFS.

On sait qu'après le concile de Latran (1215) les Juifs furent condamnés à porter sur leur vêtement extérieur, en un endroit

apparent, un signe infamant en forme de roue. Mais pourquoi justement cette forme ? M. Ulysse Robert (*Les signes d'infamie au moyen âge*, 1re édit., p. 69) répond à cette question en exprimant « — mais bien timidement — l'opinion que la roue peut être considérée comme la représentation d'une pièce de monnaie, allusion à l'âpreté des Juifs pour le gain, ou au prix de trente deniers que Judas reçut pour livrer le Christ ». A cette explication nous préférons celle-ci, qui s'accorde mieux avec la *symbolique* du temps. Un règlement de l'Inquisition, inséré dans la *Practica* de Bernard Gui, IIIe partie [1], nous apprend que les faiseurs d'incantations et de maléfices au moyen de l'Eucharistie portaient deux morceaux de feutre de couleur jaune, taillés en forme d'hostie, et attachés au vêtement de dessus, l'un sur la poitrine, l'autre sur les épaules. N'est-il pas vraisemblable que l'Eglise a imposé également ce signe aux Juifs, parce qu'ils étaient accusés, eux aussi, de maléfices faits au moyen de l'hostie, qu'ils perçaient ? C'est ainsi que les hérétiques portaient deux croix, l'une devant, l'autre derrière, pour révéler aux fidèles qu'ils avaient blasphémé la croix, que les relaps en portaient *quatre*, parce qu'ils avaient offensé *deux* fois la religion, que ceux qui avaient baptisé des figures de cire étaient marqués de deux vases baptismaux, qu'enfin, les faux témoins étaient signalés par des langues, la langue ayant été l'instrument de leur faute.

Il est bon de remarquer que c'est à la même époque, dans la première moitié du XIIIe siècle, que furent inventées ces marques d'infamie ; elles doivent donc toutes avoir été choisies dans le même esprit et faire partie du même langage symbolique.

ISRAEL LÉVI.

LES MANUSCRITS HÉBREUX DE ZURICH

La ville de Zurich possède une douzaine de manuscrits hébreux qui n'offrent pas beaucoup d'intérêt, mais qu'il ne sera pas mauvais de signaler, ne serait-ce que pour éviter à d'autres la peine que nous nous sommes donnée nous-même [2]. Dix de ces mss. se

[1] Charles Molinier, *L'Inquisition dans le midi de la France*, p. 124.

[2] Ces recherches ont d'ailleurs été facilitées par M. Landau, rabbin de Zurich, qui a coté, pour son usage, les numéros de ces mss.

trouvent à la bibliothèque municipale, et sont disséminés parmi les 3,000 manuscrits de cette bibliothèque.

1. Ms. C, nº 203 : Bible hébraïque complète, vocalisée, du XIVe siècle, in-4°. Sur le plat de la reliure, les mots *Biblia hebraica* MANDESVA.

En tête se lit l'acte de vente de ce volume faite à Juda Levita par le comte « de Vallobrica » (sans doute : de Vallorbes), pour la somme de « duodecim scutorum auri turonici cum signo solis » (12 écus d'or tournois à l'effigie du soleil), par devant le notaire Karolus Anselmus, « XV décembr. 1514 ». — Il n'est pas difficile de deviner que ledit comte n'était pas le premier propriétaire de cette Bible, que celle-ci lui échut à la suite d'une confiscation, et que Levita la racheta pour la mettre à l'abri de toute profanation. Pour peu de temps, il est vrai; car, lors de l'exil des Juifs de la Suisse, vers l'an 1530, la Bible a sans doute passé d'abord à quelque confrérie religieuse, d'où elle est venue plus tard à la municipalité.

2. Nº C 209/52 : Bible complète, sur vélin, sans points-voyelles, in-16. — Nulle indication de provenance, ni de copiste, ni de date.

3. Nº C 210/64 : Recueil des Psaumes, vocalisé; rubriques en lettres rouges. Ecrit en l'an קצ"ג (= 1433), par Lévi ben Méir Cohen.

4. Nº C 204*a*/25 : Livre de méditations religieuses, תחנות. — En tête du ms, on lit ces mots :

בע"ה את הספר הזה נתתי לזכרון עבודת אל לואיס בורגיט מעיר
ניסמה בארץ צרפת הנורבנית לבית ספרים כבוד מהר"ר לחכמים וגדולים
אשר הם בעיר המהללה צירוך בארץ הלוויציא שנת אתקלד י"ה'
י"ז מרחשון לפ"ק.

Puis en latin :

« Bibliotheca tigurina perpetua in Rempubl. observantis pignus » offert Ludovicus Bourget Nemausensis, anno 1704, die 17 mensis » Octobris ». — Cette concordance de date est inexacte, le bibliographe a fait correspondre le mois de Heschwan tout entier avec le mois d'Octobre. Le 17 Heschwan (5565 = 1704) correspond au 14 Novembre 1704. Le millésime chrétien, qui figure dans la notice hébraïque au lieu de l'ère dite de la Création, révèle la plume d'un chrétien.

Le titre latin de l'ouvrage est également peu exact : « Liber precum, תחנה, secundum sectiones sabbaticas, e. g. part. 1 secundum Parascha Bereschith ». Le traducteur a été égaré par le sens de ces mots placés à la p. 2 : תחנה לפרשת בראשית יום שני.

En réalité, il y a deux prières par semaine, une pour chaque lundi et une pour chaque jeudi, comme l'indique ce titre complet, passablement long :

אלו התחנות שהתחננתי בהם לצור קדושי בהגיוני ולחשי שני
וחמישי אני הצעיר ר' יצחק מועטי י"ה בן לאדוני איש הזקן הנכבד
המשכיל ר' מסעוד מועטי ג"ל (?) בחברה שלנו יכ"ע יכוננה עליון.

Les acrostiches de chaque pièce donnent, pour le nom de l'auteur, Isaac Moati.

A la fin du manuscrit se trouvent les lignes suivantes, écrites en cursive africaine :

לפי שבקש ממנו החכם הנבון הנעלה ירא אלהים ב׳ה׳ר שלמה קברשאל נ״ת לכתבם לו להקנינו בעיר טבריה ת׳ר׳ב׳ב כתבם לו החכם הר׳ משה ציהק נ״ת להוליכם בידו השם ב״ה ימלא משאלות הח׳ הנבון יכ׳ה׳ו ויגיעהו למחוז חפצו כתאותו ורצונו ותאות הציעיר החותם בעטו יצחק מוגעי ס״ט.

Le premier nom de famille, קברשאל, d'après nous, doit se lire « Cabaracel », nom d'une localité italienne, maintenant française, et qui désigne un petit faubourg au nord de Nice[1]. Le nom suivant ציהק est peut-être turc. Il s'agit de quelqu'un qui, probablement, voulait aller à Jérusalem et emporter des livres « achetés à Tibériade ». La formule des souhaits de bon voyage comporte une abréviation de lecture douteuse, sans doute quelque eulogie. A la fin, on lit, dans une note latine, que « Louis Bourguet a acheté ce manuscrit de Samuel Merari à Vérone en 1701 », avant d'en faire cadeau à la bibliothèque municipale de Zurich. — Quant à Moati, on connaît déjà de cet auteur des poésies lyriques pour jours de jeûnes et de fêtes, intercalées dans le Mahzor d'Alger. V. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie* (Berlin, 1865, p. 282), et *Synagogale Poesie des Mittelalters* (Berlin, 1855, p. 274).

5. N° C 205/71 : Abrégé de grammaire hébraïque, קצור הדקדוק, par Adolphe Bernhard, de Prague, suivi d'un vocabulaire hébreu-latin, in-8°, sans date (fin du XVIe siècle, ou commencement du XVIIe siècle, d'après l'écriture).

6. N° C 207/26 : Controverse entre un juif et un chrétien, par le même ; sans valeur historique.

7. N° C 209/195, in-4°, composé de plusieurs pièces. A la suite d'un ouvrage imprimé, « Casper Waser Tiguriensis linguæ Syriæ » (Leyden, 1694, 4°), il y a d'abord quatre feuillets, donnant la transcription en caractères judéo-allemands et la traduction de la « Bénédiction du repas » (ברכת המזון), suivie des règles rabbiniques relatives à la récitation d'autres formules de bénédiction..., הרואה חלום ונפשו עגומה... Cette première partie est signée par « Joseph fils de Maître Jacob, de Prague ». Ensuite se trouve une dissertation théologico-philosophique, qui paraît être l'œuvre d'un Juif converti et défend le christianisme contre les rabbins.

Le texte hébreu est écrit aussi en judéo-allemand, et est accompagné d'une traduction allemande. Comme spécimen de ce langage scolastique, voici trois lignes prises de l'Introduction (Nous devons cette copie à l'obligeance de M. le rabbin E. Landau.) :

אים ערזטנן קאפיטעל דער ערזטנן אראַטיאָנ (oratione) ווערדנן

[1] Le nom actuel est Carabacel.

דיא לעגעס (leges) אין אונטערזאמל ערפארשט אונד ווירד געפונדען דאס זיא 3. נעטילך נאטוראלים (naturalis), יודיציאלים (judicialis) דיווינא (= divina) אונד ווירד אויך געזעטצט דער אונטערשיד צווישען דען לעגעס (leges), etc.

8. N° C 212 : Livre de prières juives du rite *aschkenazi*, in-8°. Copié l'an תאלפיל, ou (5)551 (= 1791) ; écriture judéo allemande.

9. N° C 202,68 : Version hébraïque du « Grand Canon » (traité de médecine) d'Avicenne (150 ff., in-4°). — On ne sait pas au juste quel est le nom du traducteur. On sait que dans les plus riches collections de mss., comme celles d'Oxford et de Paris, cet ouvrage n'est jamais complet. De même, le ms. de Zurich n'a que trois *Fen* de la 1re partie (sur cinq parties), et il s'arrête au chap. v, qui traite de l'intellect, ou de la « force imaginative ». Or, dans la version la plus répandue, celle de Nathan ha-Mathi (de la ville de מאה, Cento [1]), comme dans celle de Joseph b. Josué Vivas de Lorca, les mots hébreux sont un calque assez fidèle du texte arabe, et la première traduction latine ne s'en éloigne guère. Celle du présent ms., au contraire, s'écarte quelque peu du texte primitif, et ressemble parfois à une paraphrase, comme celle de Zerahia ben Schealtiel [2]. C'est ce traducteur qu'il faut sans doute considérer comme l'auteur de notre ms., « écrit le 23... de l'année 181 du 5e millénaire » (= 1421 [3]).

10. A la bibliothèque cantonale ou de l'université de Zurich, il n'y a qu'un rouleau d'Esther, מגלה, remarquable par les miniatures, enluminures et bordures à fleurs, « écrit par l'honorable et distingué savant, un des chefs de la communauté, Maître Salomon fils de Mardochée Salom », ...הראש והקצין כמ"ר שלום... Les miniatures montrent que cette pièce, d'origine allemande, est du XVIIe siècle. — Il y a aussi un *Sefer Tora* moderne.

11. Le rabbin de la ville, M. E Landau, possède un ms. sur les synonymes hébreux, שמות נרדפים. Bien que le premier feuillet manque, les passages suivants de la préface permettent de trouver le nom de l'auteur :

אחר י"ב שנים שנשלם החיבור הזה נמנני רמה ותולעה... הלכתי לעיר לוורנו יע"א אשר שם סוחרים שרים גבירים ואדירים להדפיס הבקשה חדשה אשר חיברתי נשבע מאות מלות בקרוב שבכולן האבן הראשה היא באות שין חבושה ונמצאתי בבית מלא ספרים... של מע' החכמה ורופא בקי ומומחה מובהק ריפה... בנ"ר מיכאל פירירא דר

[1] De Rossi avait fait d'Eléazar Ha-Mathi un « docteur de Hamat », dit M. Jos. Derenbourg (*Revue*, XII, 1886, p. 299), à propos d'un autre Eléazar, le Peitân.

[2] Les recherches que nous avons faites à ce propos nous permettent de rectifier une erreur bibliographique ; la version du *Canon* donnée par Joseph b. Josué Vivas de Lorca est celle qui a été imprimée à Naples en 1491. Les bibliographes, tels que Brunet et ses successeurs, disent donc à tort de cette version qu'elle est anonyme.

[3] Dans cette énumération, nous ne rangeons pas un portefeuille de huit lettres hébraïques adressées par des élèves à leur professeur, lettres que le bibliothécaire nomme des *curiosa*.

ליאון יצ"ו בן הגביר והאביר יקר ונכבד ברוך גבריאל סופר מתא
במקום המשפט של הק"ק" המזכר ספר אחד גדול ונדפס בעיר לודובא
בשנת אלף ותרנ"ד למנינם ונקרא בלשון לאטינו Thesaurus synoni-
micus hebreo-judaico-rabbinico וגם בשם ישראל מכונה נטע הגפן
ובלשון לאטין Joanne Plan- מחובר בעיר המזכרת שמו Plantavitius
tavitio (*sic*) ludovensis episcopus ושבתי להבהל ולהשתומם על
המראה בראיתי שערל זה קדמוני במחשבה... אכן אחר ישוב הדעת
קבלתי על לבי להשיב נפשי והתמחמתי יען כי ת"ל לא קדמוני בפעל
גמור... ותחת היות נשגו גפן פוריה ואדרת באמת מין האחת היא
נעדרת יינו ותירושו אינו משמח לא אלקים ולא אנשים[1]... אע"פ
שנדבר גוי בלשון הקדש[2] לשונו סרוח...

L'auteur de la prière dont « tous les mots commencent par ש », et dont il est parlé ici, est Aron Hayim Volterra (Livorno, 1740, 4°). Il existe de cette œuvre fort rare un exemplaire au British Museum, avec notes manuscrites de l'auteur, dit Zedner dans son Catalogue, *s. v.*

Le lexique des synonymes, depuis le mot אבב jusqu'au mot תנה, est complet.

12. Enfin, dans la même ville de Zurich, l'antiquaire Unflad possède en ms. l'œuvre cabalistique de Hayim Vital Calabrese, עץ חיים. Ce ms., écrit par deux mains, du XVIe et du XVIIe siècles, diffère du même ouvrage imprimé par de notables additions inédites. L'une est au milieu du volume, où le copiste dit : ...מצאתי בכתב יד מורי; l'autre est de 45 pp., à la fin, après les mots : תם צמח מעץ חיים בקיינא.

13. Au Musée de Winterthur est un ms. hébreu, le n° 8, qui est une version hébraïque du livre d'Aristote « Du ciel et du monde[3] », selon le commentaire d'Averroès, par Isaac b. Samuel : סמוויל זצ"ל משרלא במדינת פולין קטן ש' תנד... (= 1499). Ces mots sont traduits au Catalogue : « ...e Tudela in *urbe* Klein-Polen ». Il s'agit probablement de la ville de טרנא, Tarno (non Tudèle).

Il y a, en outre, un rouleau d'Esther.

MOÏSE SCHWAB.

[1] Allusion (ironique) à Ps. CIV, 15.

[2] Imité d'un passage du Midr. rabba, section Balak.

[3] Sans doute d'après le latin. On ne connaît qu'une autre version hébr. anonyme de ce traité, ms. à Leipzig, n° XXXIX *d* (Catal. Delitzsch, p. 302).

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

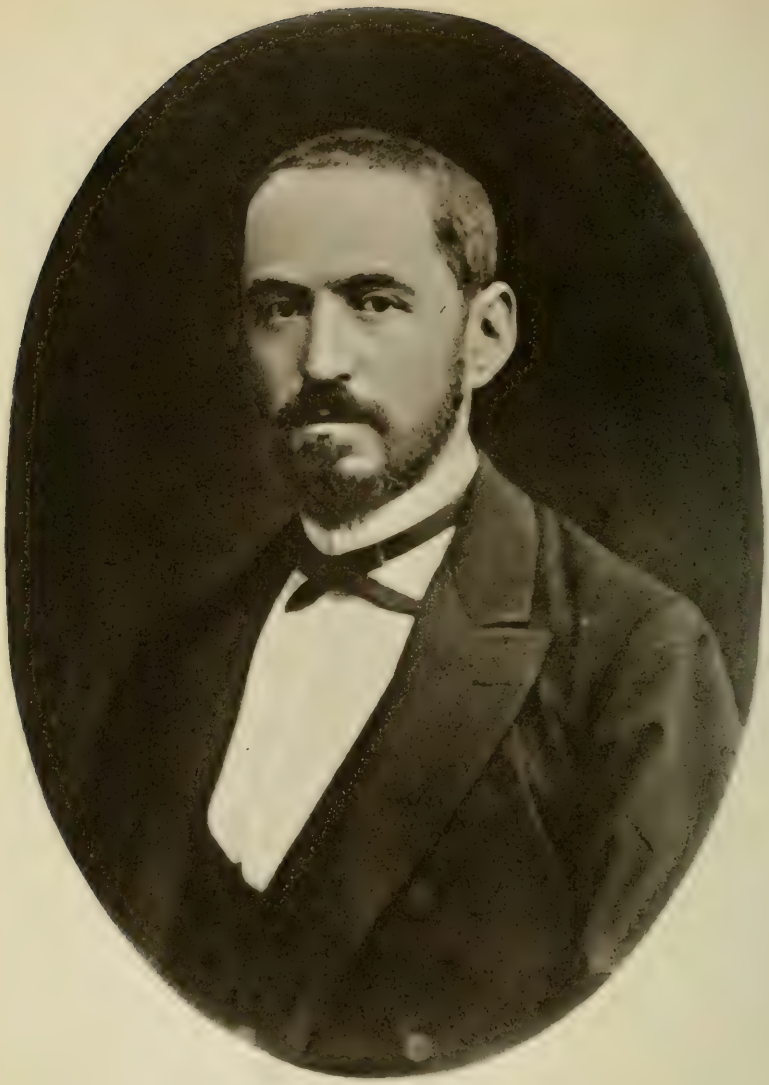
T. XXIII, p. 138, n° 3. — Le musée de Parme, fondé par Philippe de Bourbon en 1759, renferme cinq exemplaires de cette médaille, dont deux avec crochet. Bartolocci, *Bibl. Magna Rabb.*, IV, 158-165, en a reproduit des spécimens et le chanoine Angelo-Gabrielli Anguissola en a publié la description dans un opuscule intitulé *Della hebraica medaglia detta Maghen David et Abraham* ; Milan, 1617, in-4°. J'en possède moi-même un exemplaire en cuivre doré. D'un côté, il a un carré renfermant le tétragramme écrit de douze façons différentes, et les noms de Uriel, Gabriel, Raphaël et Michaël ; au revers, en exergue, un pentagone avec le mot de Jésus répété cinq fois et écrit de sept manières, en partant de ישו pour arriver à יהושועה. Au milieu, une tête nimbée du Christ avec la légende לחם הפנים et les versets Jér., XXIII, 6, Ps., LXXII, 17, et Isaïe, IX, 5. Dans les espaces formés par les traits, qui vont d'un angle à l'autre du pentagone, outre le nom de יהושע écrit de *cinq* façons et le verset de *cinq* mots : זה שמי לעולם וזה זכרי (Ex., III, 15), on y lit les *cinq* synonymes d' « engendré » : בן, בר, יכד, נון, ינון, שילה, et les *cinq* synonymes d' « agneau » : כבש כשב שה, צאן, רחל. Le tout d'après le mystère chrétien et en rapport avec les versets interprétés dans le sens messianique. — *L. Modona.*

T. XXIII, p. 200. — M. Théodore Reinach m'informe qu'il n'est pas sûr que Platon le Jeune soit du IVe siècle avant l'ère chrétienne. — P. 204, note 2. M. Epstein me fait remarquer que ce débat rimé est tiré du *Tahkemoni* de Harizi. — *Israël Lévi.*

T. XXIII, p. 318. — M. Güdemann me rappelle que le mot בכר était souvent ajouté à leur nom, par les Juifs espagnols ; c'est pourquoi, dit-il, il n'est pas sûr que Eliézer *Bekhar* Soncino signifie réellement, dans le cas, et comme je le crois, *fils de*. Mais M. G. dit aussi que l'auteur du recueil intitulé *Dibré Emeth* signe du nom de יצחק בכר דוד *sans mettre de signe d'abréviation* sur בכר. Or, le nom de l'éditeur de notre מקרא gréco-espagnol, Eliézer, est suivi de בכ"ר, qui porte les signes d'abréviation bien connus. Il faut donc lire : *fils de*. Je profite de l'occasion pour revenir sur ce que j'ai dit sur l'usage de lire quelques הפטרה ou קינה, dans la langue du pays, ce qui ne se pouvait pas faire pour la תורה. Cela ressort de la déclaration même des éditeurs de notre volume, que je n'ai pas pu rapporter en entier. Ils y disent que, tout fils d'Israël étant obligé de lire completement les sections [פרשיות] avec le צבור, et cela שנים מקרא ואחד תרגום, ils ont pensé d'imprimer aussi dans leur édition le תרגום אונקלוס et le פי' רשי. — *L. Modona.*

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, RUE DUPLESSIS, 59.



ISIDORE LOEB (1840-1892)

Revue des Études Juives. Tome XXIV

ISIDORE LOEB

1er NOVEMBRE 1839 — 2 JUIN 1892

Je dois à la longue amitié qui m'unissait à Isidore Loeb d'avoir été désigné par la *Société des Etudes juives* pour écrire cette notice biographique. Mes collègues sont allés ainsi au devant de mon désir ; car il m'est doux de parler de l'ami que nous pleurons et qui a laissé un si grand vide parmi nous, de retracer, d'après mes souvenirs, la vie admirablement remplie d'un des plus nobles esprits qu'ait produits le judaïsme moderne. Sa mort, survenue avant le temps, a brisé des liens qui remontaient aux jours de notre jeunesse et que trente-six années de travaux partagés, d'espérances communes et de fraternelle affection ont resserrés sans cesse ; mais, si j'ai perdu, et ce sera pour moi un regret éternel, un ami profondément chéri, le judaïsme, lui, a perdu en Loeb un homme qui a été un de ses plus vaillants défenseurs, qui l'a servi par la plume et par la parole et honoré par une vie de science, d'activité infatigable et de dévouement. Je voudrais, en rendant à sa mémoire un hommage sincère comme la vérité et cordial comme l'amitié, payer la dette de la *Société des Études juives*, la dette de notre culte.

Ce n'est pas une existence bruyante et accidentée que j'ai à raconter. La vie de Loeb a été simple, modeste, aimable comme son caractère. Elle vaut surtout par le bien qu'il a fait, par les œuvres qu'il a contribué à créer, par l'action qu'il a exercée, par les nombreux écrits qu'a semés de toutes parts sa plume inépuisable. Cette simplicité même est un charme de plus lorsqu'elle accompagne un aussi rare mérite.

Isidore Loeb est né à Soultzmatt (Haut-Rhin) le 1er novembre 1839. Son père, feu Seligmann Loeb, exerçait dans ce petit bourg

de l'Alsace, renommé pour ses sources minérales, les fonctions de rabbin. C'était un digne, un pieux ministre de Dieu, grand connaisseur de la Bible et talmudiste exercé. Il avait une nombreuse famille, qui se composait de huit enfants, et une situation fort modeste, presque précaire. Le traitement officiel des rabbins français se réduisait, il y a une cinquantaine d'années, à peu de chose, et les Communautés juives de l'Alsace ne s'imposaient pas de grands sacrifices pour le compléter. Isidore Loeb rappelait parfois avec un bon sourire, sans aucune amertume, par quels miracles d'économie on parvenait, dans la maison paternelle, à se suffire avec un budget dérisoire. C'était presque la pauvreté, mais la pauvreté allègrement supportée, car elle s'alliait à une confiance imperturbable en Dieu, à une sérénité de caractère que rien n'altérait.

Notre ami eut pour premier maître son excellent père, qui lui apprit de bonne heure à aimer le judaïsme et l'initia à la connaissance de la Bible et du Talmud. Après avoir suivi les cours de l'école primaire de son village natal, il entra au collège de Rouffach, petite ville éloignée de quelques kilomètres de Soultzmatt. Le jeune collégien faisait journellement le chemin à pied, et sans doute il oubliait la fatigue de la marche en dévorant avec avidité les livres qu'il pouvait se procurer et qui étaient pour lui d'agréables compagnons de route.

Lorsqu'il fut en âge de se séparer de sa famille, celle-ci l'envoya à Colmar, où il fréquenta au lycée les classes de rhétorique et de philosophie et prit part aux leçons d'hébreu et de Talmud à l'école rabbinique préparatoire, fondée récemment par les soins de l'éminent grand rabbin Salomon Klein, savant de premier ordre, aussi versé dans la littérature classique que dans les sciences sacrées, et dont le caractère enthousiaste et le savoir universel devaient produire une vive impression sur les jeunes disciples réunis autour de lui. Loeb eut successivement comme professeurs feu Samson Spiegel, devenu plus tard rabbin de Blotzheim, et M. Simon Bamberger, aujourd'hui rabbin de district à Aschaffenbourg (Bavière).

A l'âge de dix-huit ans, le 8 novembre 1856, Isidore Loeb fut admis, à la suite d'un examen qui faisait bien augurer de son avenir, comme élève externe à l'École rabbinique de Metz, dont la direction venait d'être confiée au docte grand rabbin Isaac Trénel. Quelques mois plus tard il fut nommé par le Consistoire israélite de Bayonne élève boursier, en remplacement de M. E.-A. Astruc, promu rabbin. Je l'avais précédé de quelques mois à l'École rabbinique. Dès le premier moment où nous fûmes réunis,

nous nous attachâmes l'un à l'autre par une amitié vive et sincère, dont nous ne nous sommes jamais lassés. Ces cinq ou six années passées ensemble sur les mêmes bancs, égayées par des causeries sans fin, par des discussions aussi animées que pacifiques, par un échange continuel de pensées, de réflexions, de rêves d'avenir, sont restées dans notre souvenir comme les plus agréables de notre jeunesse.

Elles furent bien fécondes pour Isidore Loeb ces années d'étude, où les futurs rabbins, tout en s'acquittant jour par jour de la tâche que leur imposait le programme de l'école, avaient encore du temps pour se livrer à des travaux personnels. Il était arrivé avec un bagage littéraire déjà très respectable. Il connaissait à fond les auteurs de l'antiquité classique et des belles époques de la littérature française. La Bible et le Talmud ne lui étaient pas moins familiers, et il conquit rapidement un des premiers rangs parmi ses condisciples. Doué d'une riante imagination, d'un goût déjà très sûr, il maniait la langue française avec facilité, avec élégance. Ses compositions de style, quoique de simples exercices de classe, attiraient l'attention de ses maîtres et permettaient de pressentir en lui le futur écrivain, ayant à sa disposition un vocabulaire des plus riches, composant avec un art exquis et traitant avec une égale dextérité les sujets les plus légers comme les plus graves. Telle de ses compositions circulait de main en main, faisant l'admiration de ses camarades et de ses maîtres, comme des fruits d'un talent déjà mûri. Il aurait pu, s'il avait voulu, prendre une place distinguée dans le monde des lettres.

Mais là ne s'arrêtait pas la richesse de ses dons naturels : une curiosité d'esprit avide de tout savoir le dirigeait vers un genre d'études tout différent, vers les mathématiques pures et les sciences positives. Peut-être s'il avait été complètement libre de choisir sa voie et de suivre ses goûts dominants, serait-il devenu un grand mathématicien. Il avait une véritable prédilection pour ces hautes spéculations, et y consacrait tous les moments de loisir que lui laissaient ses autres travaux. Nous étions tous frappés de cette passion pour les nombres qui paraissait le posséder. On la trouverait certainement signalée dans ses notes de classe. S'il ne put s'y livrer tout entier, il lui dut à coup sûr un tour d'esprit, des habitudes d'ordre et de méthode qui se manifestèrent avec éclat dans la suite. C'est aussi grâce à ces connaissances mathématiques, accumulées pendant ses jeunes années, qu'il fut capable plus tard de composer des ouvrages comme son essai sur *Les Mathématiques dans le Talmud* et ses *Tables du calendrier juif*, véritables chefs-d'œuvre d'exactitude, de science et d'érudition.

Il termina au mois d'août 1862 ses études du Séminaire israélite de Paris, qui avait recueilli en 1859 la succession de l'École rabbinique de Metz. Après des examens où il se fit comme toujours remarquer, il obtint le diplôme de grand rabbin en même temps que M. Isidore Weill, actuellement grand rabbin à Colmar, et le signataire de ces lignes.

C'est toujours un moment d'épreuve que celui où il faut, de la retraite studieuse d'un établissement fermé, passer à la vie active du dehors. Après des années d'isolement, où l'on ne connaît guère les soucis, les luttes pénibles, les difficultés, où l'on ne s'est heurté ni aux exigences des hommes, ni aux obstacles des choses, on se trouve jeté subitement dans un milieu nouveau, chargé de responsabilités qui ne laissent pas d'effrayer les plus courageux. Loeb eut la bonne fortune d'éviter ce brusque changement, il n'eut pas à aborder immédiatement les graves et multiples devoirs du rabbinat; car en quittant le séminaire, il obtint une place de précepteur dans une honorable famille de Bayonne. Ces fonctions de précepteur, que nombre de jeunes rabbins ont été appelés depuis à exercer, m'ont toujours paru une excellente transition entre la vie paisible de l'étudiant et les soucis troublants de l'homme d'action. On a ainsi l'occasion de faire, sur une petite échelle, l'apprentissage de la vie pratique, on entre peu à peu dans le monde, au lieu d'y être lancé brusquement, et on acquiert une expérience qu'il ne faut pas payer trop cher.

Bayonne était, du reste, fait à souhait pour un esprit curieux et observateur. Ancienne communauté, justement fière de son beau passé, de ses traditions fidèlement conservées, de ses institutions séculaires, de son renom de piété, de ses mœurs empreintes d'un remarquable cachet d'originalité, elle était de plus dirigée par un rabbin vénéré entre tous, qui apparut à Loeb comme le type de la droiture, de la foi ardente, de l'enthousiasme pour la religion et le bien, par feu Samuel Marx. Celui-ci prit en amitié son jeune collègue, et lui ouvrit sa maison avec un empressement et une cordialité dont le souvenir ne s'effaça jamais. Loeb ne tarissait pas sur les mérites de ce noble ministre de Dieu, tant ses antiques vertus avaient fait sur lui une profonde et durable impression !

Pour être complet, je dois ajouter qu'après son préceptorat de Bayonne, il en accepta un autre dans une famille parisienne, originaire de la même ville. Il s'acquitta à Paris, comme à Bayonne, de sa tâche avec le sérieux et la conscience scrupuleuse que, de bonne heure, il apportait à l'accomplissement de ses devoirs. Entre temps, il continuait à travailler pour son propre compte, à étendre le champ de ses connaissances, à combler les lacunes

qu'il remarquait dans son instruction. L'histoire et les sciences étaient toujours les objets préférés de ses études.

Isidore Loeb se trouvait ainsi excellemment préparé pour le rabbinat. Sa maturité d'esprit, son savoir, son désir de se rendre utile, l'appelaient sur un théâtre d'action plus vaste. Le siège rabbinique de Saint-Étienne étant devenu vacant, il le brigua et eut le bonheur d'être agréé. Le sermon de candidature qu'il prononça à cette occasion a été imprimé : c'est un exposé complet des doctrines et de l'esprit du judaïsme, définis par l'antique et belle formule : Thora, culte et charité. Il traita ce sujet, qui était en même temps un programme, de main de maître. Ce premier essai de prédication est aussi remarquable par la justesse des idées que par la perfection du plan et la beauté de l'expression. Loeb fut solennellement installé le 26 août 1865. Le sermon qu'il prononça ce jour devant la Communauté qui se donnait à lui, eut pour thème *Les devoirs des petites communautés*, et fut admiré de ceux qui l'ont entendu ou lu, comme un modèle de finesse et d'élévation.

Voilà donc Loeb en face des devoirs nouveaux pour lui du rabbinat : il les remplit à la satisfaction générale, s'occupant avec un soin extrême de l'instruction religieuse de la jeunesse, qui est peut-être d'une plus rigoureuse nécessité dans le judaïsme que dans tout autre culte, et consacrant ses forces à la prospérité morale et matérielle de sa Communauté. Aussi devint-il rapidement l'objet de la considération et du respect de ses fidèles. Il se fit parmi eux de nombreux amis, qui lui restèrent toujours dévoués. Sa réputation franchit les limites de sa communauté, et toutes les classes de la société entouraient de leur estime et de leur affection le digne prêtre qui était tout dévoué à ses devoirs.

Le groupe israélite à Saint-Etienne n'était alors pas plus qu'aujourd'hui considérable par le nombre. Tout en ne négligeant aucune parcelle de ses fonctions, Loeb avait des loisirs dont il sut faire un emploi judicieux. Aucune période de sa vie ne fut peut-être aussi profitable au développement de son esprit et au progrès de sa science que les quelques années de son rabbinat de Saint-Étienne. Là il étudia les nombreux travaux d'histoire juive que notre siècle a vus éclore, là il parcourut, la plume à la main, l'immense recueil du Talmud, ne manquant jamais de noter ses impressions et de faire provision de matériaux pour des travaux rêvés. C'est à cette époque qu'il composa la thèse sur les mathématiques dans le Talmud dont il a été question plus haut, ouvrage qui, malheureusement, n'a jamais vu le jour, et qui ne serait pas sans intérêt, quoique des études analogues aient été publiées

dans ces dernières années. Il collabora aussi, par manière de distraction, et sous un nom supposé, à un journal littéraire de la localité. Il y a déjà près de vingt-cinq ans que, par le privilège de l'amitié, j'ai pu suivre, semaine par semaine, ces fantaisies charmantes d'une plume souple, ingénieuse et vraiment française. C'est grand dommage qu'elles n'aient pas été réunies en volume : il n'y attachait pas, pour son compte, d'importance sérieuse, n'étant pas de ces écrivains qui professent un culte superstitieux pour tout ce qu'ils produisent. Mais je suis convaincu qu'elles révèleraient Loeb sous une face toute nouvelle et très attrayante : je me rappelle, entre autres, un court poème en prose, *La chanson du mineur*, qui m'a paru un petit bijou par le sentiment, l'imagination et une vive sympathie pour les rudes travailleurs des mines.

Cependant Loeb, avec le besoin d'action qui le dominait, se trouvait un peu à l'étroit dans son rabbinat de Saint-Étienne. Il brigua en 1868 le siège de grand rabbin du Haut-Rhin, devenu vacant par la mort du pieux et savant Salomon Klein, et prononça, dans cette circonstance, à Mulhouse et à Colmar, deux beaux sermons sur l'*Éducation religieuse de la femme* et sur *la Foi*. Sa candidature ne réussit point. Dès ce moment il n'eut plus qu'un désir : se fixer à Paris, où il trouverait des facilités plus grandes pour travailler et pour agir. Une heureuse occasion s'offrit bientôt à lui de suivre son penchant : la retraite volontaire du regretté rabbin Léon Nordmann, qui avait occupé le poste de secrétaire de l'*Alliance israélite universelle* et donné, dès le début, à cette grande association le concours le plus précieux et le plus intelligent. On chercha un remplaçant à l'éminent démissionnaire. Loeb, dont le caractère, les aptitudes, le dévouement étaient connus des chefs de l'Alliance, fut sollicité d'accepter la succession de Nordmann. Cette proposition répondait trop aux sentiments secrets de notre ami pour qu'il résistât à l'appel flatteur qui lui était adressé. Il prit donc la direction du secrétariat de l'Alliance le 1er juin 1869.

C'était, semblait-il, une situation effacée, secondaire, exigeant surtout un travail monotone de bureau. Loeb en eut bientôt fait une situation hors de pair, et il n'y a pas d'exagération à dire qu'il doit à ces modestes fonctions une grande partie de ce qu'il est devenu dans la suite comme savant, comme historien, comme conseiller et bienfaiteur du judaïsme.

Il y a quelques années, en 1885, l'Alliance a fêté le vingt-cinquième anniversaire de sa fondation. Elle publia à cette occasion, dans une revue rétrospective, sobre et éloquente par sa simplicité,

le tableau de son activité d'un quart de siècle, des victoires gagnées sur l'intolérance, des œuvres fondées pour le relèvement social et moral des malheureuses populations israélites dans les contrées de l'Orient. L'honneur des grands résultats obtenus ne revenait sans doute pas à Loeb seul ; car l'Alliance, dès son origine, a eu la bonne fortune d'être admirablement servie par nombre de gens de cœur qui se sont dévoués à l'œuvre conçue et créée par quelques-uns ; mais le mérite du travail journalier, accompli sans relâche et sans défaillance, de la continuité dans l'action bienfaisante se poursuivant dans le silence, appartenait avant tout à Loeb.

Il suffirait de raconter jour par jour l'histoire de l'Alliance avant et après ce jubilé, célébré avec reconnaissance par le judaïsme de tous les pays, de retracer la tâche immense qu'elle a accomplie depuis le 1er juin 1869 jusqu'à la date fatale du 2 juin de la présente année, pour mettre en pleine lumière tous les services que Loeb a rendus à la grande institution dont il est devenu, comme on l'a dit avec beaucoup de justice, le bon génie et la cheville ouvrière.

Il y a des faits qui ont frappé davantage le grand public et fixé son attention : les missions dont parlent les journaux, les voyages accomplis dans les pays éloignés, les conférences internationales, où furent débattus les intérêts vitaux du judaïsme ; les publications qui portèrent devant le tribunal de l'opinion la cause de la justice, du bon droit et de l'humanité ; les bulletins mensuels et les bulletins semestriels de l'Alliance, racontant jour par jour, presque heure par heure, tous les incidents de la vie juive au dehors, et la part considérable que l'Alliance y a prise. Tout cela est connu et le rôle public de Loeb a été hautement apprécié. On sait la valeur de ses ouvrages sur *La situation des Israélites en Turquie, en Serbie, en Roumanie*, sur *Les Juifs de Russie*, ses innombrables études qui ont paru dans les Bulletins ; on sait quelle place prépondérante il occupa dans les conférences qui eurent lieu à Paris, en 1876, en 1878, en 1890, à Berlin, en juin et octobre 1891, etc., conférences où furent discutées les questions brûlantes du jour. En 1876, un mémoire, rédigé par lui, sur la condition des Israélites dans la presqu'île des Balkans, fut présenté à la conférence des puissances européennes réunies à Constantinople. A la suite de la guerre d'Orient, la question juive fut posée de nouveau dans le congrès de Berlin, et cette fois-ci la victoire fut éclatante, du moins en théorie. L'aréopage européen reconnut et proclama l'égalité absolue des cultes dans les états qui venaient d'être reconstitués. A la conférence de Madrid, en 1880, ayant en

grande partie pour but de régler la situation politique des Juifs du Maroc, nouveau mémoire composé par Loeb. Chaque fois que l'Alliance veut élever la voix en faveur de ses coreligionnaires opprimés, c'est Loeb qui est son éloquent organe ; chaque fois que des discussions s'engagent, lui présent, sur ces graves questions, il s'y distingue par son esprit ferme et lumineux et son exacte connaissance des affaires.

On sait aussi tout ce qu'il a fait pour les Juifs de Russie, le poids écrasant du travail que lui imposèrent de douloureuses circonstances et qu'il supporta avec une vaillance merveilleuse ; les voyages pénibles qu'il entreprit pour étudier aux frontières mêmes de Russie les questions si délicates de l'émigration. On connaît enfin ses voyages en Orient où il visita toutes nos écoles, se rendant compte de leur développement, de leurs lacunes et amassant une ample provision de renseignements précieux.

Mais ce que le gros public connaît moins, c'est le travail quotidien qu'il eut à accomplir, cet échange continuel de correspondances avec les communautés juives du monde entier, les détails d'une administration compliquée et toujours bien conduite, d'une vaste comptabilité, qui ne fut jamais en défaut. Loeb avait à un degré supérieur l'esprit d'organisation. Ce rabbin, ce savant, ce lettré fut un grand administrateur. Il avait admirablement organisé ses bureaux, assuré, en les simplifiant, la marche de tous les rouages. Il était comme le chef d'un important ministère, et jamais ministère n'a été mieux dirigé. Il avait l'ordre, la méthode, l'esprit de suite. C'est ce qui lui a permis d'être toujours prêt, d'être à la hauteur des besoins imprévus, de n'être jamais déconcerté par les événements, d'opérer de vrais miracles qui auraient paru impossibles à tout autre. C'était dans les moments de presse qu'il fallait le voir, quand il avait à parer à de véritables coups de feu. On admirait alors sa force de travail, qui était prodigieuse, sa facilité étonnante, son esprit d'initiative et sa faculté d'improvisation. Tous ceux qui le voyaient à l'œuvre étaient surpris, charmés et reconnaissants.

Cela suffisait déjà pour lui assurer partout une influence sérieuse. Un esprit sage, ouvert, clairvoyant, une connaissance approfondie du passé du judaïsme et de ses besoins actuels, une expérience éclairée par l'histoire, un amour ardent de son culte fondé sur cette histoire même, ajoutaient encore à son autorité. Grand amateur de statistique, habile à interpréter le langage des chiffres, au courant de toutes les publications où le judaïsme occupe une place quelconque, il n'est point de problème nous concernant, pour la solution duquel il ne fût pas de bon conseil : il savait

quelle voie il convenait de suivre dans les circonstances les plus délicates, et il le disait avec netteté et force. Il avait tellement bien étudié le passé que notre présent en était comme illuminé. L'histoire fut ainsi pour lui la grande maîtresse de prudence, de sagesse et de conduite politique. Aussi, tous les débats étaient-ils facilités par son intervention, et sa présence était considérée comme une bonne fortune dans les réunions. Aucune situation n'eût été au dessus de ses forces ; il eût été partout à sa place, pour diriger, conseiller, éviter les écueils, et conduire le judaïsme à ses vraies destinées. Roumanie, Bulgarie, Turquie, Palestine, Perse, Maroc, Russie, etc., il avait sur toutes ces contrées des notions précises, puisées aux meilleures sources. La question juive, dans toute la complexité de ses origines, de sa nature, de sa *philosophie*, n'avait pas de secret pour lui, témoin ses *Réflexions sur les Juifs*, travail de haute valeur, bourré de faits, rempli de considérations ingénieuses et solides, et qu'il serait du plus grand intérêt de répandre.

Cela explique qu'il fût partout si bien accueilli ; à Paris, on se faisait fête de le recevoir ; à l'étranger, il était comme chez lui. Il avait les relations les plus étendues, et comptait autant d'amis que de connaissances. Il possédait du reste la plupart des langues vivantes de l'Europe ; il parlait et écrivait l'allemand, comme sa propre langue, et ce n'est pas peu dire. Il lisait sans difficulté l'anglais, l'italien, l'espagnol, le hollandais. Je ne serais pas étonné que la langue roumaine lui fût également familière. Il aurait même voulu lire les écrivains russes dans l'original : il avait commencé l'étude de cette langue, mais sans la pousser bien loin. On comprend aisément que cette universalité fit qu'il n'était dépaysé nulle part.

Loeb serait déjà un des noms marquants dans le judaïsme moderne par ces services rendus à l'Alliance israélite, c'est-à-dire au judaïsme ; mais nous n'avons encore caractérisé qu'un des côtés de sa riche personnalité, et fait ressortir une partie, peut-être la moins importante, de son mérite.

Pendant qu'il paraissait appartenir tout entier à sa tâche de tous les jours, ne négligeant aucun détail de sa vaste administration, stimulant le zèle de ses collaborateurs du dehors, prodiguant ses instructions à tous les comités de l'Alliance, dirigeant de loin les écoles et les maîtres, traçant des programmes d'étude, poussant partout à la création d'œuvres d'apprentissage, il continuait à poursuivre ses études personnelles et à enrichir de plus en plus le fonds de ses connaissances.

Il savait que le judaïsme n'a vécu que par le culte de l'idée, par la science, et que là est le secret de sa force de résistance et de sa durée. Aussi ne sortait-il pas de ses attributions en cultivant la science juive, en se rendant maître, par un travail opiniâtre, de sa longue histoire. Une de ses grandes préoccupations fut de doter l'Alliance d'une bibliothèque juive qui pût soutenir la comparaison avec toutes les collections du même genre qui existent à l'étranger. Il se consacra à cette œuvre avec une persévérance infatigable. Grâce à la largeur d'esprit et à la générosité du Comité central auquel il sut faire partager sa conviction et sa passion de savant, grâce aux libéralités de cet homme de bien, si simple dans ses manières, mais si généreux dans ses idées, qui se nommait L. M. Rothschild, il eut des ressources abondantes pour exécuter le projet qui lui tenait à cœur. Jour par jour il augmenta sa chère bibliothèque par de nouvelles acquisitions ; avec une ardeur qui n'excluait pas la méthode, il réunit les livres anciens et modernes traitant du judaïsme, de même que les publications périodiques qui ont pris un si grand développement dans ces cinquante dernières années. La bibliothèque qu'il créa ainsi fut une merveille de patience, de science, un trésor inappréciable dont l'Alliance peut se montrer justement fière. Il eut, par là, sous la main un magnifique instrument de travail, et il acquit une science bibliographique extraordinaire, une érudition vaste et sûre, destinée à porter ses fruits.

En 1878, la chaire d'histoire juive que feu Albert Cohn avait occupée avec éclat au Séminaire israélite depuis la translation de cet établissement à Paris, devint vacante par la retraite forcée de ce grand bienfaiteur du judaïsme et de la communauté de Paris, déjà atteint par la maladie qui devait l'enlever peu de temps après. Personne n'hésita sur le choix de son successeur. Loeb était tout désigné pour remplacer Albert Cohn, dont il avait été le disciple et dont il écrivit plus tard une si belle biographie, pour diriger un enseignement auquel il semblait s'être préparé de longue date.

Pendant douze années consécutives, sauf une courte interruption, il professa l'histoire juive au Séminaire. Il est facile de se rendre compte de la valeur de son enseignement. La sagacité de sa critique, son exactitude dans les détails, la clarté parfaite de sa parole, sa conscience scrupuleuse de savant, son indépendance d'esprit qui ne se contentait pas des résultats de seconde main, sa connaissance des sources et jusqu'à la hardiesse de ses idées faisaient de lui un maître excellent. Il communiquait à ses élèves la science et surtout l'amour et le respect de la science, le goût des

recherches sévères et l'art de la méthode. Plusieurs générations de rabbins ont profité de ses leçons : son influence sur les membres du rabbinat français fut profonde et décisive.

L'histoire juive n'est pas et ne peut être naturellement un simple exposé de faits. Elle touche à toutes les questions de dogme, de morale, de littérature; elle est constituée par tout le développement de notre pensée et de notre culte en même temps que de nos destinées temporelles. Loeb eut donc occasion de faire de fréquentes incursions dans le domaine réservé à ses collègues, professeurs de talmud, de théologie, d'exégèse biblique, etc. Partout il sema des vues fécondes, et ouvrit des horizons nouveaux aux jeunes esprits, avides de savoir, qui se groupaient au pied de sa chaire. Plus d'un travail de mérite qui a vu le jour dans le jeune rabbinat est dû à la vive impulsion qu'il sut imprimer à la science juive en France.

Il va sans dire, toutefois, que celui qui profita le plus de cet enseignement, ce fut le professeur lui-même. Ayant à porter ses investigations sur tout l'ensemble de la littérature juive, sur toutes les époques de notre histoire, depuis l'origine jusqu'à nos jours, sur toutes les manifestations de notre génie créateur, il acquit une érudition immense qui fit de lui l'égal des maîtres les plus renommés. Aucune des questions qui concernent notre passé ne lui resta étrangère ; il avait des informations, des notes sur chacune d'elles. Jamais on ne le trouvait en défaut, l'on ne pouvait s'empêcher d'admirer l'étendue de ses connaissances et la sûreté de sa mémoire. Les matériaux ainsi recueillis par lui étaient considérables, et il ne fallut plus qu'une occasion favorable pour les mettre en œuvre : les pierres de l'édifice étaient préparées, l'architecte n'avait plus qu'à se livrer au travail de construction.

C'est alors que se produisit un fait capital pour le rôle de Loeb comme historien juif. Jusque-là, il n'était vraiment apprécié que de ceux qui vivaient dans son intimité et jouissaient du charme de sa conversation, toujours animée, nourrie et, par dessus tout, instructive. Le public et les savants ignoraient quelles réserves de science, quelle richesse de talent se cachaient sous ses dehors simples et sans prétention. Par un concours de circonstances heureuses, le judaïsme français entrait franchement, à cette époque, dans le courant si remarquable de la renaissance de la science juive, qui avait illustré le judaïsme allemand. Par l'initiative de feu le baron James-Edouard de Rothschild, sincère ami des lettres et des recherches scientifiques, où il s'était créé lui-même un nom honoré, la *Société des Études juives* fut fondée à Paris, et sa première et plus importante manifestation fut la

création d'une revue trimestrielle. Celle-ci, qui prit immédiatement une place distinguée dans l'ensemble des recueils savants de notre pays, fournit à Loeb l'occasion de se révéler : il en fut le collaborateur le plus fidèle, le plus abondant et le plus brillant. Les lecteurs n'ont qu'à se reporter à nos comptes-rendus annuels ou à la notice bibliographique des écrits de Loeb, qui fait suite à ces pages, pour avoir une idée de l'inestimable concours que donna Loeb à la *Revue* et aux autres publications de la Société. Il avait trouvé sa voie, le véritable champ de son activité scientifique.

Mise au jour de précieux documents inédits jusque-là ou complètement inconnus, recherches de longue haleine, notes plus ou moins étendues sur une foule de faits encore mal connus de notre histoire, c'est presque toute une bibliothèque qui est sortie de cette plume vaillante pendant un espace de douze années. Sur bien des points, il a renouvelé l'histoire juive. On a remarqué surtout ses belles revues bibliographiques, parce que là se manifestaient, plus que partout ailleurs, la solidité de sa science, son immense lecture et sa fermeté d'esprit. Sans apporter dans sa critique aucune raideur ni aucune morgue, avec un tact parfait et une justice qui ne faisait nul tort à sa bienveillance native, il mettait en lumière les qualités comme les défauts des ouvrages qu'il analysait. Il savait respecter les droits de la vérité et de la science, tout en évitant de blesser des amours-propres toujours irritables. On s'instruisait véritablement en lisant ces notices, parfois très courtes, mais pleines de choses, sinon de mots. Une grande autorité s'attacha bientôt à ses jugements comme à ses travaux personnels. Il eut le droit d'éprouver un sentiment de fierté le jour où l'illustre historien Graetz, publiant en troisième édition plusieurs volumes de sa grande et belle histoire des Juifs, cet admirable monument, unique en son genre, reconnut noblement tout ce qu'il devait aux recherches originales de Loeb et modifia çà et là ses conclusions antérieures, éclairé par les discussions serrées de celui qui se disait et devait se dire son disciple respectueux.

Cependant sa collaboration à la *Revue des Etudes juives*, si abondante qu'elle fût, ne l'absorbait pas tout entier. Il semait ses savantes dissertations dans un grand nombre d'autres recueils : dans les *Archives israélites*, l'*Univers israélite*, l'*Annuaire* de Prague, le *Letterbode d'Amsterdam*, la *Revue de l'Histoire des Religions*, dans les volumes composés en l'honneur de Steinschneider, de Graetz, de Derenbourg, dans le *Dictionnaire de Géographie* de Vivien de Saint-Martin, où un article

relativement court lui suffit pour présenter un admirable résumé de l'histoire et de la géographie juives, dans la *Grande Encyclopédie*, où il était chargé de tout ce qui concerne l'histoire et la littérature du judaïsme rabbinique. Il a donné dans ce recueil un certain nombre d'articles qui ont la valeur de grands ouvrages, tels que la Cabbale, le Calendrier, les Caraïtes, etc. C'est merveille de suivre cette longue série d'études, qui ne sentent jamais la hâte et sont toutes remarquables par une scrupuleuse exactitude et une haute probité scientifique.

Dans tous ses travaux, Loeb se faisait une loi de remonter aux sources. Il interrogeait habilement les vieux documents qui dorment ignorés dans la poussière des bibliothèques publiques. Il avait appris l'art de déchiffrer les manuscrits les plus rebelles au simple amateur. C'étaient pour lui des témoins fidèles des siècles passés auxquels il savait arracher leur secret. Une sèche nomenclature, une liste de noms, une table de taxes, un règlement d'administration d'une vieille communauté juive, tout cela s'animait et prenait vie par la puissance de son imagination et lui racontait les destinées, les souffrances, la richesse ou la pauvreté, les mœurs et les tendances des générations éteintes. Il était en relations avec les chefs de nos archives départementales et obtenait d'eux des informations précises sur leurs collections, qui renferment tant de pièces intéressant le judaïsme. Il allait visiter les bibliothèques et faisait comme de pieux pèlerinages dans les villes où nos ancêtres ont vécu, souffert et espéré au moyen âge, et là, confiné dans une solitude tranquille, il dépouillait les catalogues, lisait avec une patience qui fut souvent récompensée par d'heureuses surprises, des grimoires indéchiffrables pour des yeux mal exercés, les textes inédits, et en tirait des flots de lumière. C'était sa manière ordinaire de passer les rares moments de vacances qu'il pouvait se permettre de prendre : il se reposait en travaillant encore, en travaillant toujours.

Je l'ai déjà dit : Loeb avait une grande indépendance d'esprit. Il n'était nullement enchaîné par les opinions reçues ni même par les affirmations positives de la tradition. Il voulait juger hommes et choses par lui-même, et il a pu lui arriver ainsi plus d'une fois d'inquiéter les esprits timides. Sans viser à faire du nouveau, il n'avait pas peur de se mettre en opposition avec les théories courantes. Les intérêts de la vérité étaient son seul souci, et s'il s'est parfois trop avancé dans ses reconstructions hardies du passé, personne, du moins, n'a pu contester son absolue sincérité, sa conscience rigoureuse de chercheur, et son désintéressement. Jamais il ne se paya de mauvaises raisons, il allait au fond

des choses. Plus d'une de ses théories succombera peut-être dans la suite, mais là même où il s'est trompé, il aura été puissamment suggestif.

Ceux qui étaient au courant de ses études et de ses projets attendaient encore beaucoup de lui; quels que fussent le nombre et la diversité des travaux déjà publiés par lui, on savait qu'il avait réuni une provision presque inépuisable de notes, de documents, d'essais ébauchés, et que son activité scientifique était loin d'avoir dit son dernier mot.

Une des questions qui avaient de préférence attiré son attention, c'était cette odieuse accusation du meurtre rituel, du *sang*, qui, depuis tant de siècles, fait le tourment du judaïsme. Il n'est pas, en effet, de problème plus douloureux ni plus inexplicable pour les penseurs impartiaux. Par quel fatal enchaînement de raisonnements, par quelle monstrueuse aberration le monde chrétien en est-il arrivé, au moyen âge, à charger le judaïsme d'un crime aussi stupéfiant, qui n'a même pas une ombre de vraisemblance? Si un culte, entre tous, devait échapper, en vertu des lois de l'histoire et du simple bon sens, à une telle accusation, c'est bien le culte juif qui respire, pour ainsi dire, l'horreur de l'homicide, une répugnance invincible pour le sang, qui a proclamé de la façon la plus solennelle le respect de la vie humaine. A vrai dire, cependant, quelle était la folie qui ne hantât pas les esprits au moyen âge? Quelle imputation ne faisait sûrement son chemin quand il s'agissait de ces malheureux Juifs, dont l'existence seule déjà était considérée comme un crime par la chrétienté?

Ce qui est plus extraordinaire, ce qui est une humiliation pour la raison humaine et un démenti affligeant aux nobles idées de progrès et de justice, qui semblaient devoir être l'honneur des temps modernes, c'est qu'aujourd'hui encore il y ait des gens pour ajouter foi à une fable impossible, pour admettre non seulement la possibilité mais l'existence d'une pratique qui révolterait tous les instincts de l'âme juive, c'est que l'instruction, si répandue de notre temps, l'indignation manifestée par tous les honnêtes gens et le langage irrécusable des faits n'aient pu encore avoir raison d'un absurde préjugé. Chaque année, l'accusation renaît ici ou là; des populations ignorantes, excitées par des meneurs, qui savent, eux, ce qu'ils font, se ruent, sous le même prétexte, contre d'innocents Juifs; et le judaïsme, cette religion d'amour, de paix, de fraternité, a l'humiliation d'avoir à se défendre contre des agitations aussi violentes que gratuites.

Seulement nous ne vivons plus au moyen âge. La police ré-

prime les séditions populaires, la justice, mieux éclairée, a d'autres armes que la torture pour faire éclater la vérité, et les Juifs ne sont pas hors la loi. Chaque fois qu'un procès régulier s'engage à la suite de l'éternelle et stupide accusation, les accusateurs en sont pour leurs frais. Avec un peu de bonne foi, on saurait ainsi à quoi s'en tenir sur la valeur des témoignages venant du moyen âge, de ces condamnations ou plutôt de ces exécutions si douloureusement fréquentes, alors que les plus simples garanties manquaient à l'accusé, alors que la torture constituait la seule procédure suivie contre lui. Il serait vraiment digne de l'Eglise de se rendre une bonne fois à l'évidence des faits et de désavouer hautement, comme elle l'a fait parfois dans les siècles antérieurs, les fauteurs de désordre et les violences populaires dont les Juifs sont encore trop souvent les victimes, même dans des contrées civilisées. N'a-t-elle pas souffert, ne souffre-t-elle pas encore des mêmes soupçons que les Juifs dans les pays où elle se trouve être en minorité ?

Quoi qu'il en soit de ce vœu et de cette espérance, il y a mieux à faire qu'à gémir et à courber la tête en silence. Il y a à montrer l'inanité absolue des prétendues preuves historiques qu'on a la prétention d'accumuler contre nous, il y a à frapper d'appel, devant l'opinion, des condamnations iniques. Loeb est entré bravement dans cette voie : ses études sur « le Saint Enfant de la Guardia », sur « Hirtzel Lévy », ses réflexions sur le mémoire présenté au pape Benoît XIV par le cardinal Laurent Ganganelli, sont de fières et nobles revendications du bon sens et de la justice contre d'atroces calomnies. On ne saurait mettre au service d'une bonne cause plus de rigueur dans le raisonnement et plus de clarté dans le groupement des faits. On dirait un habile juge d'instruction, conduit uniquement par la passion de la vérité.

Mais il ne devait pas se contenter de quelques faits isolés. Il se proposait d'écrire l'histoire complète du fameux meurtre rituel, où la genèse de la calomnie et ses progrès, ses causes physiologiques et politiques fussent analysées, où tous les procès auxquels elle donna lieu fussent révisés, où tout l'arsenal de légendes, de racontars et de mensonges, qui fournit des armes à nos ennemis, fût démonté pièce par pièce et renversé de fond en comble. Il avait réuni les matériaux nécessaires pour ce grand travail. Sa mort prématurée ne lui a pas permis, hélas! de donner suite à son projet, et il faut le regretter amèrement, car ce n'est pas seulement une perte scientifique, mais encore une perte pour l'humanité. Il n'est pas indifférent pour l'honneur de la civilisation qu'une telle abomination disparaisse enfin de la scène de l'his-

toire. On peut excuser le moyen âge qui manquait de lumières, qui obéissait à des instincts. Le XIXe siècle est sans excuse, car il possède la science historique, et il peut en croire aux protestations des esprits éclairés et des cœurs généreux. S'il avait été donné à Loeb de construire l'édifice historique qu'il rêvait, il aurait peut-être délivré à jamais le judaïsme de ce cauchemar et l'humanité de cette honte.

Une autre grande question préoccupait vivement cet esprit que ne pouvaient contenter les jugements superficiels et les généralisations un peu vagues, et inspirait ses recherches : c'est la politique suivie par les papes à travers les siècles. Elle est singulièrement changeante et capricieuse, cette politique, et il serait imprudent d'appliquer la même mesure à tous les Pontifes qui ont occupé le Saint-Siège. Beaucoup d'entre eux ont pris noblement la défense des malheureux persécutés; d'autres, au contraire, ont donné eux-mêmes le signal des persécutions. Lorsque les souverains temporels rendaient des édits menaçants pour la sécurité, le travail, la liberté des Juifs de leurs Etats, leur infligeaient des signes d'infamie, les chassaient des emplois publics dont ils s'acquittaient pourtant avec intelligence, probité et dévouement, le mot d'ordre partait trop souvent de Rome. Loeb se proposait d'exposer ces tergiversations et l'influence qu'elles eurent sur le sort des Juifs. Il l'aurait fait avec mesure, avec tact et surtout avec compétence. Notre époque de franc parler autorise l'étude sincère et loyale des questions les plus délicates; d'ailleurs, le passé est le passé, et assez de papes ont mérité la reconnaissance des Juifs pour que le livre conçu par Loeb eût, en définitive, tourné à l'honneur de l'Eglise. Malheureusement, ce livre, d'une si haute portée historique, est resté également à l'état de projet, et nous le déplorons.

La liste de ces travaux, caressés avec amour par notre ami, pourrait être facilement prolongée. Mais ce que nous attendions surtout de lui, comme le couronnement de sa carrière d'historien, ce que lui-même considérait presque comme une dette de piété filiale, c'était une espèce de précis philosophique de l'histoire juive jusqu'à nos jours, une vue d'ensemble, prise de haut, de cette longue et douloureuse épopée dont les scènes se déroulent à travers un grand nombre de siècles sur les théâtres les plus divers, de ce drame d'une variété infinie, aux mille péripéties émouvantes, mais ayant pourtant son unité et comme son plan providentiel. Si le dévouement absolu à une grande idée, si les souffrances dignement supportées pour l'amour de la vérité, si la participation constante à tous les mouvements de la pensée humaine et de la civilisation sont de nature à donner un puissant intérêt à l'histoire

d'une race et d'une religion, un tel intérêt ne manque certes pas à l'histoire juive. Quand viendra-t-il maintenant celui qui retracera dans notre belle langue française ce tableau si dramatique? Loeb voulait entreprendre cette tâche, il s'y était engagé, il s'était déjà mis au travail; mais peut-être la grandeur de l'œuvre, un excès de scrupules, une modestie exagérée ont-ils arrêté son élan. Il était la conscience même, et il craignait toujours de ne pas faire assez bien, lui qui était un maître consommé dans l'art de bien juger, de bien composer et de bien dire.

Nous nous consolerons d'autant moins qu'il n'ait pu achever ce monument que nous espérions de lui, qu'il était un écrivain de race, maniant la plume avec aisance et élégance et capable de se faire lire par les plus raffinés comme par les plus simples. Il devait, nous l'avons constaté, à son goût pour les mathématiques et pour les sciences en général, la méthode, l'art de la composition qui met chaque chose à sa place et fait concorder toutes les parties d'une œuvre en un ensemble harmonieux. La clarté, cette bonne foi de l'écrivain, était sa qualité maîtresse; il avait une simplicité charmante et une précision qui n'allait pas au-delà de sa pensée et ne restait pas en deçà. Chez lui, absence complète de toute recherche littéraire, nulle emphase, nulle trace de rhétorique, dédain des lieux-communs, des vaines déclamations et des ornements de mauvais aloi, mais en même temps abondance et variété, originalité des tours et trouvailles d'expression souvent heureuses.

Il était, du reste, artiste dans l'âme. Aucune des manifestations du beau ne lui était indifférente ni étrangère. Peinture ou musique, architecture ou sculpture, meubles ou costumes, il jugeait tous les arts avec l'esprit du connaisseur et les goûtait avec la satisfaction d'un délicat. Au cours de ses voyages, il ne manquait jamais de visiter les beaux monuments, les galeries d'art, et au retour il parlait de ce qu'il avait découvert avec une chaleur communicative. Il lui est arrivé quelquefois de faire dans un de nos journaux la critique des salons annuels. On eût dit d'un critique d'art de profession, pour qui les lois du beau, la filiation des écoles et la variété des styles n'ont point de secrets.

A côté de ces dons de l'esprit, il possédait, à un haut degré, les plus belles qualités de caractère et de cœur. En le disant, je ne cède pas à un entraînement d'amitié : c'est un hommage que je rends à la vérité et auquel s'associeront tous ceux qui ont eu le bonheur d'approcher notre ami. Loeb était une personnalité extrêmement sympathique; sa modestie, sa simplicité, sa douceur, son désintéressement, son oubli de lui-même frappaient les re-

gards dès le premier abord. Il n'avait nulle hauteur, nulle prétention, quoiqu'il connût sa valeur. Il était profondément bon, d'une bonté à la fois instinctive et raisonnée, qui savait refuser au besoin, qui évitait de s'engager par des promesses légèrement faites avec l'arrière-pensée de ne pas les tenir et ne coûtait aucun sacrifice à la justice. Il avait souvent à se défendre contre des demandes indiscrètes, car il n'est pas possible d'arriver à la renommée qu'il a acquise, sans devenir le point de mire des solliciteurs de toute espèce; il avait surtout à disputer aux fâcheux ce qui lui était précieux au-delà de tout : son temps. Mais son inaltérable bonne humeur, son égalité d'âme le préservaient des mouvements d'impatience. Dans la fièvre même du travail, il restait aimable et bienveillant comme Hillel et ne sortait pas de son caractère fait de raison et de mesure.

S'il n'aimait pas à promettre plus qu'il n'était en son pouvoir d'accorder, il n'en était pas moins le plus obligeant des hommes. Que de services il a rendus ! Que de fois il a usé de sa légitime influence pour faire du bien ! Les occasions ne lui ont pas manqué, surtout dans les dernières années où les malheureux événements de Russie ont jeté sur le pavé de Paris tant de jeunes gens passionnés pour l'instruction, mais dénués de toute ressource. Loeb fut leur conseiller, leur ami et leur avocat.

Personne n'a plus éprouvé la bonté profonde, la tendresse réelle, qui remplissaient son cœur, que le personnel dévoué placé sous ses ordres et qui lui donnait un concours journalier ; que les instituteurs et institutrices de l'Alliance, qui accomplissent au loin, à travers des difficultés immenses, leur mission de charité et de progrès. Tous le connaissaient personnellement, car, durant leur séjour à Paris, c'est lui qui les guidait par ses conseils et ses encouragements. Ils s'adressaient donc à lui comme à un ami, comme à un confident. Ce qu'ils n'osaient pas écrire officiellement au Comité central, ils le communiquaient avec une touchante confiance à celui qu'ils considéraient comme leur protecteur. Il se connaissait, d'ailleurs, en hommes et était un fin appréciateur du mérite. Il avait aussi cet esprit de justice, qui accorde à chacun ce qui lui est dû, et qui est la meilleure garantie pour des fonctionnaires et des employés. Faut-il s'étonner que la mort de Loeb ait causé une vive douleur à tous ces braves gens et qu'ils aient eu la touchante pensée de perpétuer sa mémoire par une pieuse fondation ? De tous les hommages qui ont été rendus à notre ami, et l'on peut dire que le judaïsme de tous les pays a partagé le deuil du judaïsme français, aucun n'a été plus spontané, plus éloquent et plus sincère que celui-là.

Les jeunes rabbins, qui avaient été ses disciples, savent aussi qu'en toutes circonstances ils pouvaient compter sur lui. Il s'ingéniait à leur venir en aide au début de leur carrière, leur procurait des occupations profitables à leur instruction, et un gagne-pain bien nécessaire à leur entretien, dans les moments d'attente qui suivent le plus souvent la fin des études au séminaire. Il les dirigeait aussi dans leurs premiers travaux, dans le choix d'une question scientifique digne d'être élucidée. Son érudition n'était jamais en peine de les conseiller, de leur indiquer des coins encore inexplorés. Du même coup, il leur fournissait les principaux éléments de leurs recherches. Avec une grâce parfaite, il revoyait leurs timides essais et en faisait la critique bienveillante.

Sa complaisance, du reste, s'étendait à tout le monde. Il était comme une bibliothèque vivante, ouverte à tout venant. Ceux qui, dans notre pays, cultivent l'histoire juive ou qui, dans leurs travaux, rencontrent cette histoire qui côtoie toutes les autres tout en s'en distinguant, savaient au besoin à quelle porte frapper. Loeb mettait libéralement sa science à la disposition des travailleurs sérieux. A côté de ses ouvrages, combien d'ouvrages étrangers il a eu le mérite d'inspirer ou de faciliter ! Il n'en tirait pas vanité, car sa discrétion égalait son savoir et son obligeance ; mais justice, cependant, lui a été rendue : les écrivains qu'il assistait de son expérience ne gardaient pas aussi strictement que lui le secret de cette féconde collaboration.

Il ne m'appartient pas de pénétrer dans l'intimité de sa vie privée, dans le foyer de sa famille. Mais ceux qui le pleurent le plus amèrement ne m'en voudront pas de dire au moins d'un mot combien son dévouement était grand pour les siens. Par dévouement pour la famille, il renonça à se créer une famille. Il vivait pour et avec ceux qu'il aimait depuis l'enfance. Nous l'avons vu pendant des années entourer des soins les plus touchants sa mère âgée et maladive, rester toujours pour elle un fils tendre, respectueux, plein d'attentions et de prévenances. Quelle sollicitude aussi pour ses frères et ses sœurs ! Il se donna à eux sans hésitation et sans regret. Quand il eut perdu ses parents, l'amitié fraternelle suffit pour remplir son cœur, et lui tint lieu des affections dont il s'était privé volontairement sans avoir même l'air de faire un sacrifice. Il est juste d'ajouter qu'il fut récompensé de son abnégation et que son intérieur était l'asile joyeux d'une tendresse partagée, comme il était le rendez-vous aimé et cordialement hospitalier où les amis étaient heureux de se rencontrer, et d'où ils sortaient chaque fois charmés, touchés et instruits.

Vivre dans sa société était un vrai délice. Sa politesse exquise et nullement étudiée, son affabilité toujours souriante, sa gaieté douce et facile, son heureuse disposition à s'intéresser à toutes choses, aux questions les plus sérieuses comme aux menus faits de la vie journalière, rendaient sa conversation agréable et attrayante. Ses connaissances si variées, fruit de ses lectures, de ses réflexions, de son talent d'observateur, faisaient qu'il pouvait dire son mot sur les sujets les plus divers; aucun ne le trouvait mal préparé. Avec son goût fin et sûr, son jugement droit et décidé, il parlait aussi bien beaux-arts que littérature, philosophie que politique ; ses idées étaient souvent profondes, originales, sans qu'il visât jamais à l'originalité ou qu'il prétendît à la profondeur. Sans doute, il avait des opinions très arrêtées, mais il supportait facilement la contradiction, ne suspectant en aucun cas la bonne foi de son adversaire et ne mettant point son amour-propre à avoir raison quand même. Il y avait agrément et profit à discuter avec lui, les idées s'éclairaient à son contact et on gagnait grandement à son commerce. Oh ! les heures charmantes à jamais disparues ! les douces causeries où on se livrait avec confiance et qui reposaient l'esprit tout en l'excitant !

Tel avait été Isidore Loeb au temps de sa jeunesse et de sa maturité, tel il resta jusqu'à son dernier jour. L'affection cruelle dont il eut à souffrir durant plusieurs mois ne modifia en rien la vivacité de son caractère et la netteté de son esprit. Sa santé avait commencé, il y a deux ou trois ans, à se ressentir de la fatigue des voyages entrepris dans l'intérêt de ses frères malheureux ou pour développer et consolider l'œuvre de l'Alliance, et de l'excès d'un labeur devenu de plus en plus accablant. Mais il ne voulut jamais compter avec ses forces ; les représentations les plus pressantes de l'amitié ne purent avoir raison de son dévouement obstiné. Tant qu'il en fut capable, il demeura fidèle à son poste. Lorsque le mal mystérieux qui l'avait traîtreusement assailli se fut aggravé au point de donner les plus vives inquiétudes à ses proches et à ses amis, il se montrait, lui, plein de fermeté et de confiance. Les crises de douleur une fois passées, le sourire reparaissait sur ses lèvres, et il était le premier à remonter le moral de son entourage. A voir son entrain, à l'entendre nous faire avec complaisance et une parfaite liberté d'esprit la confidence de ses projets d'avenir, des travaux commencés et qu'il espérait mener à bonne fin, nous n'eussions jamais dit que ses jours étaient comptés. Il était déjà réduit à la retraite par une faiblesse croissante qu'il

passait encore ses journées à travailler, à lire et à produire. Ce numéro même de notre *Revue* donne de lui une étude, composée en pleine maladie, et qui ne laisserait jamais deviner dans quelles circonstances douloureuses elle a été pensée et écrite : c'est toujours Loeb avec sa vue pénétrante des choses, son style précis et ferme, sa méthode rigoureuse et sa verve abondante. De même, il continuait à correspondre régulièrement avec ses amis si nombreux de France et de l'étranger. Tous les jours, il écrivait de sa propre main une quantité de lettres, comme au meilleur temps de son activité. Ses correspondants, en le lisant, croyaient à une amélioration sérieuse de son état de santé, vaine illusion qui ne devait se dissiper que trop vite !

J'allais souvent chez lui dans la dernière période de sa vie. On sonnait à sa porte, le cœur serré, craignant de constater de nouveaux ravages et de n'être pas assez maître de son émotion en le trouvant encore plus défait que la veille. Mais la bonne grâce de son accueil, le plaisir visible que lui causaient ces visites, sa sérénité persistante vous mettaient aussitôt à l'aise. Il paraissait si gai, si vif, si courageux qu'on n'avait pas de peine à composer son visage et à affecter à ses yeux une confiance qui était loin.

Nos entretiens roulaient sur les objets les plus variés. Sa curiosité était aussi éveillée que jamais, et rien de ce qui l'avait intéressé autrefois ne lui était devenu indifférent. Il voulait tout savoir, s'informait avec passion des publications nouvelles, des événements du jour, et les appréciait avec un infaillible bon sens. Il semblait que le voisinage de la mort donnât à ses jugements plus de poids et d'autorité.

Le sort des Israélites de Russie le préoccupait au plus haut point, et leurs souffrances, qu'il connaissait mieux que personne, lui déchiraient le cœur. « Quand viendra le jour, disait-il souvent, où le gouvernement russe, se rendant compte de ses véritables intérêts, reprendra les traditions du glorieux Alexandre II et traitera avec ménagement, avec humanité, une population laborieuse, intelligente et sobre, très attachée à son pays et très capable de contribuer à sa prospérité économique ? » Les grands projets du baron de Hirsch, qu'il avait aidé à élaborer, dont il avait été dès l'origine le confident le plus recherché et l'habile interprète, lui inspiraient de hautes espérances et le transportaient d'enthousiasme, sans qu'il se dissimulât les difficultés d'exécution de la magnanime entreprise. Il parlait souvent aussi, il est presque inutile de le dire, dans ces épanchements où il mettait à nu son âme généreuse, de la campagne odieuse que des écrivains, tristes revenants d'un autre âge, ont eu la bizarre idée

de mener en France même contre les Juifs et le Judaïsme. Aucune parole de haine ne sortait toutefois de sa bouche. Il avait trop bien raconté lui-même les épreuves infligées à Israël au cours de sa longue histoire, pour ne pas reconnaître, dans ces prédications insensées, les mêmes passions qui avaient poussé jadis les populations fanatisées aux plus violents excès, le réveil inattendu, mais trop humain, hélas! des pires sentiments de jalousie, d'injustice et de haine aveugle. Il avait confiance dans le génie de la France, qu'on ne ramènera plus aux aberrations d'esprit du moyen âge, dans la force invincible de la vérité, du droit et du bon sens; et s'il était affligé de ce retour de passions, qui sont un outrage à la patrie autant qu'à l'humanité, il n'en était nullement alarmé.

Je le vis pour la dernière fois la veille de sa mort, le premier jour de la fête de Schabouoth. La maladie avait fait subitement d'effrayants progrès. Je fus atterré devant l'horrible certitude que le fatal dénouement n'était plus qu'une question d'heures. Pas plus que les amis qui m'accompagnaient, je ne pus dissimuler complètement mon saisissement et mon chagrin. Loeb s'étonnait de notre tristesse, de notre attitude morne et embarrassée. Quoiqu'il souffrît beaucoup et qu'à tout instant il eût à subir un nouvel assaut du mal qui l'emportait, il demandait qu'on fût gai et souriant. Pour le contenter, nous dûmes faire violence à notre douleur et montrer bonne figure tout en ayant la mort dans l'âme. Nous causâmes avec lui de tout ce qui lui était cher, du judaïsme et de ses intérêts, de l'Alliance et de son œuvre, du présent et de l'avenir. Nous le quittâmes en lui promettant de revenir le lendemain.

Hélas! le lendemain, à quatre heures du soir, nous apprenions que tout était fini, que sa belle âme venait de remonter à Dieu. Il s'était éteint doucement, ayant encore un regard ému et une pression de mains affectueuse pour ceux qui lui avaient prodigué leurs soins et leur dévouement. L'impression produite par la triste nouvelle fut profonde, bien que personne, à Paris, ne fût surpris de l'événement. Tout le monde comprenait qu'une grande force venait de disparaître et que le judaïsme avait fait une perte irréparable.

Le dimanche matin, 5 juin, eurent lieu les funérailles de notre pauvre Loeb au milieu d'un grand concours d'amis de tous les cultes. Les discours prononcés sur sa tombe rendaient hommage à cette vie si bien remplie, malheureusement si incomplète eu égard à tout ce que Loeb aurait pu faire encore. L'émotion ressentie à Paris fut partagée dans les pays où l'Alliance est aimée

et où la science juive est en honneur. La famille de Loeb, l'Alliance Israélite et la Société des Études juives, qui étaient aussi pour luide grandes familles, reçurent de tous côtés des témoignages de sympathie et de sincère condoléance. Beaucoup de Communautés juives de l'Europe et de l'Orient organisèrent en l'honneur de Loeb des cérémonies funèbres du caractère le plus émouvant. Partout il fut pleuré et dignement loué.

Le judaïsme n'a jamais été ingrat envers ceux qui le servent avec amour, avec fidélité. Loeb a été un de ces serviteurs accomplis. Pendant plus d'un quart de siècle, il s'est dévoué à son culte de cœur et d'âme. Il l'a honoré par son caractère et sa vie autant que par ses actes et ses écrits. Aussi s'il n'a pas eu le bonheur d'achever sa tâche, si le temps lui a manqué pour donner toute sa mesure, il en a fait assez pour inscrire à son tour son nom dans les annales du judaïsme et mériter la reconnaissance et le respect des générations futures. Quant à ses amis, ils n'oublieront pas cette figure douce, aimable, captivante de Loeb, qui respirait la bonté, la sincérité, l'intelligence; ils seront toujours fiers d'avoir vécu dans l'intimité d'un homme si distingué par le cœur et par l'esprit, et ils ne se consoleront pas de l'avoir perdu.

ZADOC KAHN.

BIBLIOGRAPHIE

DES TRAVAUX D'ISIDORE LOEB.

I. — OUVRAGES.

(Nous ne faisons pas entrer sous cette rubrique les tirages à part qui ne sont que la reproduction textuelle des articles parus dans les recueils.)

1865. *Le Judaïsme et les Israélites*, sermon prononcé [à Saint-Étienne] le 22 avril 1865. [Suivi de :]

Installation de M. le Rabbin Isidore Loeb faite le 26 août 1865 : Sermon sur les devoirs des petites Communautés ;

Sermon de Yom Kippour, prononcé le 30 septembre 1865. Saint-Étienne, imprimerie Montagny ; in-8° de 47 p.

1868. [Circulaire à la communauté israélite de Saint-Étienne sur l'instruction religieuse]. Saint-Étienne, 1868 ; in-8° de 8 p.

Sermon sur la foi. Saint-Étienne, impr. Montagny, 1868 ; in-8° de 16 p.

Sermon sur la mission religieuse de la femme, prononcé au temple israélite de Mulhouse, le samedi 11 juillet 1868. Colmar, impr. Decker, 1868 ; in-8° de 19 p.

1869. *Allocution prononcée à l'oratoire de l'Institution Springer*, le 1er jour de Rosch Haschana 5630. Paris, impr. Blot, [1869] ; 8 p.

Machzor du rite allemand. Rosch Haschana. Avec traduction de Isidore Loeb, rabbin, et de A. Ben Baruch Créhange. Paris, libr. israélite, 1869 ; in-8° de 487 p. (seul volume paru).

1877. *La situation des Israélites en Turquie, en Serbie et en Roumanie.* Paris, Joseph Baer, 1877 ; in-8° de v + 471 p.

1878. *Biographie d'Albert Cohn.* Paris, Durlacher, 1878 ; in-12 de 180 p.

1880. *Les Dâggatoun*, tribu d'origine juive, demeurant dans le désert du Sahara, traduit de l'hébreu de Mardochée aby Serour et annoté par Isidore Loeb. Paris, impr. Maréchal [1880] ; in-8° de 12 p. [Supplément au *Bulletin mensuel de l'Alliance israélite universelle*, janvier 1880.]

1885. *L'Alliance israélite universelle*, publié à l'occasion du 25e anniversaire de sa fondation. Paris, 1885 ; in-8° de 132 p. (non signé, mais rédigé en grande partie par I. Loeb).

1886. *Tables du calendrier juif depuis l'ère chrétienne jusqu'au* XXXe *siècle*, avec la concordance des dates juives et des dates chrétiennes et une méthode nouvelle pour calculer ces tables. Paris, Durlacher, 1886 ; in-4° de 24 p. + 19 tableaux.

Un procès dans la famille des Ibn Tibbon, Marseille, 1255-1256. Paris, impr. Alcan Lévy, 1886; in-8° de 18 p. 2e édition, 1886; in-8° de 19 p.

1890. *Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende*. Paris, Cerf, 1890; in-18 de 54 p.

1891. *La vie des métaphores dans la Bible*. Paris, Cerf, 1891 ; in-8° de 27 p.

Les Juifs de Russie, recueil d'articles et d'études sur leur situation légale, sociale, économique. Paris, Cerf, 1891 ; in-8° de 447 p. (non signé).

II. — TRAVAUX INSÉRÉS DANS DES RECUEILS NON PÉRIODIQUES.

1889. **Bibliothèque de l'École des Hautes-Études**. Section des sciences religieuses, t. I. Paris, Leroux, 1889 ; in-8°.

La chaîne de la tradition dans le premier chapitre du Pirké-Abot, p. 307-322.

1881. **Dictionnaire universel de géographie de Vivien de Saint-Martin**. Paris, Hachette, in-4°.

Article *Juifs*.

Grande Encyclopédie (la), Paris, in-8°.

Articles :

Aaron ou Ahron Ben Elie de Nicomédie ; Aaron ou Ahron Haccohen de Lunel ; Aaron ou Ahron Hallevi ben Josef ben Benveniste ; Aaron ou Ahron Hallevi, auteur du Séfer Hahinnukh ; Aaron ou Ahron ben Josef ; Abba Mari ; Abraham Aboulafia fils de Samuel ; Abraham de Balmes ; Abraham Bedersi fils d'Isaac ; Abraham ben David de Posquières ; Abraham ibn Daud ; Abraham Farissol ; Abraham bar Hayya ; Abraham ben Isaac ; Abraham ben Natan Hayyarhi ; Abraham Portaleone, fils de David ; Abraham Zacuto, fils de Samuel ; Abravanel ; Acosta (Uriel) ; Agada ; Agadistes ; Akiba ; Alabarche ; Albo ; Alexandre Jannée ; Alexandrie (Juifs et Ecole juive d') ; Alliance israélite universelle ; Almanzi (Joseph) ; Amatus Lusitanus ; Anan, fils de David ; Anan ou

Ananos, Ananus; Anciens chez les Juifs; Année; Antipas, ou Hérode Antipas; Antipater; Apion; Aquila, ou Akylas; Aquin (Philippe d'); Archelaüs, fils d'Hérode; Aristée; Aristobule, philosophe; Aristobule; Armilus; Asché (Rab); Ascher, fils de Yehiel; Asmonéens; Asser; Assidéens; Avicébron; Azaria dei Rossi; Babylonie juive; Bahir; Bahya ben Joseph ibn Pakuda; Bar-Cochebas; Bargès (abbé J.J.L.); Ben Ascher; Benjamin de Tudèle; Berakhia le Nakdan; Bérénice, princesses syriennes; Beer, famille de Juifs de Nancy; Bing (Isaïe-Beer); Bomberg (Daniel); Cabbale, Calendrier juif; Calonymos; Caraïsme; Chiarini (abbé Luigi A.); Chronologie juive; Deutz (Emmanuel); Drusilla.

Jubelschrift zum 70. Geburtstage des Prof. Dr H. Graetz. Breslau, 1887, in-8°.

1887. Les expulsions des Juifs de France au XVIe siècle, p. 39-56.

III. — TRAVAUX INSÉRÉS DANS DES RECUEILS PÉRIODIQUES.

Actes et conférences de la Société des Études juives, Paris, in-8°.

1890. Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende. Conférence faite à l'assemblée générale de la Société des Etudes juives, le 25 janvier 1890, p. XXXIII-LXI.

Annuaire de la Société des Études juives. Paris, in-8°.

1881. Hirtzel Lévi, mort martyr en 1754, p. 123-164.

Statuts des Juifs d'Avignon (1779), p. 165-261.

Histoire de deux manifestes faits à Carpentras en 1669-70 et 1678-79, p. 261-276.

1883. Les Juifs à Strasbourg depuis 1349 jusqu'à la Révolution, p. 137-198.

1884. Borach Lévi, p. 273-334.

Annuaire des Archives israélites. Paris, in-16.

1885-86. 2e année. Un baron juif français au XVIIIe siècle. Liefmann Calmer, p. 25-36.

1886-87. 3e année. Un procès dans la famille des Ibn Tibbon (Marseille, 1255-1256), p. 28-41.

1891-92. 8e année. Une confiscation de livres hébreux à Carpentras en 1754, p. 30-36.

Archives israélites. Paris, hebdomadaire, in-4°.

1879. Persécution israélite, p. 243.

1880. Les attaques contre les Juifs en Allemagne, p. 81.

Histoire juive contemporaine : Une martyre juive au Maroc, p. 181, 187, 196.

1885. Un baron juif français au XVIIIe siècle. Liefmann Calmer, p. 188, 195.

La poésie et les Juifs, p. 359.

1887. Appel aux Israélites.

Bulletin mensuel de l'Alliance israélite universelle. Paris, in-8°. (De nombreux articles non signés.)

1887. L'Espagne et les Juifs, p. 71-92.

האסיף Annuaire en hébreu. Varsovie, in-8°.

1887. Les Taccanot des Juifs de Castille en 1342, p. 133.

Israelietische Letterbode. Amsterdam, in-8°.

1878-79. Les portes dans l'enceinte du temple d'Hérode, p. 148-153.

Revue trimestrielle de bibliographie judéo-française, 1er trimestre 1879, p. 154-159 ; 2e trimestre, p. 180-186.

1879-80. Revue trimestrielle de bibliographie judéo-française, 3e et 4e trimestres, p. 49-53, 126-130.

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, Berlin, trimestriel, in-8°.

1880. Jüdisch-arabische Aertze, p. 101-110.

Revue de l'histoire des religions. Paris, trimestriel, in-8°.

1888. La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs au moyen âge, en France et en Espagne, XVII, p. 311-338 ; XVIII, p. 133-156.

Revue des Études juives. Paris, trimestriel, in-8°.

(Nous donnons d'abord la liste des articles, puis des comptes-rendus qui ont paru en dehors de la Revue bibliographique, et, enfin, ceux des comptes-rendus insérés dans la Revue bibliographique qui se recommandent par leur importance.)

1880. Le rôle des Juifs de Paris en 1296 et 1297, I, 61-71.

La ville d'Hysope, I, 72-82.

La controverse de 1240 sur le Talmud, I, 247-261 ; II, 248-270 ; III, 39-57.

Bulles inédites des papes, I, 114-118 ; 293-298.

Les armes de Widmanstadt, I, 298-301.

1881. Rabbi Joselmann de Rosheim, II, 271-277 ; V, 93-103.

Notes sur les antiquités juives en Espagne, II, 135-138.

La date de l'édit d'expulsion des Juifs du Portugal, III, 285-287.

1882. Liste nominative des Juifs de Barcelone en 1392, IV, 57-77.

Actes de vente hébreux en Espagne, IV, 226-235.

Pierres tumulaires à Mâcon, V, 104-106.

Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne, V, 285-289; VI, 112-121; XIV, 254-268; XVIII, 136-139.

1883. Les lectures sabbatiques dans le calendrier, VI, 250-267.

La roue des Juifs, VI, 268 269.

Les Juifs de Malaucène, VI, 270-272.

R. Mattatya ha-Yiçhari, VII, 153-155.

1884. Deux livres de commerce du commencement du XIVe siècle, VIII, 161-196; IX, 21-50 et 187-213.

Un convoi d'exilés d'Espagne à Marseille en 1492, IX, 66-76.

1885. Un épisode de l'histoire des Juifs de Savoie, X, 32-59.

Actes de vente hébreux originaires d'Espagne, X, 108-122.

Notes sur l'histoire des Juifs, X, 232-250.

1886. Les Juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical, XII, 34 64; 161-235.

Règlement des Juifs de Castille en 1432, XIII, 187-216.

Sac des juiveries de Valence et de Madrid en 1391, XIII, 239-247.

1887. Histoire d'une taille levée sur les Juifs de Perpignan en 1413-1414, XIV, 55-79.

Le nombre des Juifs de Castille et d'Espagne au moyen âge, XIV, 161-183.

Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne, XIV, 254-268.

La controverse de 1263 à Barcelone, XV, 1-18.

Le procès de Samuel ibn Tibbon, XV, 70-98; XVI, 124-137.

Le saint enfant de La Guardia, XV, 203-232.

La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople, XV, 262-276.

La juiverie de Jerez de la Frontera, XV, 125-128.

Expulsion des Juifs de Salins et Bracon en 1374 XV, 298-301.

1888. Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs, XVI, 28-56 et 211-235; XVII, 74-95 et 247-271.

Les négociants juifs à Marseille au milieu du XIIIe siècle, XVI, 73-83.

Le mot *Taule* en judéo-allemand, XVI, 148-150 et 278-279.

Une inscription hébraïque de Catalayud, XVI, 273-275.

Les quatre sedarim du Talmud, XVI, 282-286.

Une inscription hébraïque à Girone, XVII, 149-151.

1889. Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne, XVIII, 43-70 et 219-242.

Un mémoire de Laurent Ganganelli sur la calomnie du meurtre rituel, XVIII, 179-185.

Les dix-huit bénédictions, XIX, 17-40.

Chandeliers à sept branches, XIX, 100-105.

Notes sur le chapitre Ier des Pirké-Abot, XIX, 188-201.

Notes sur l'histoire des Juifs, XIX, 202-218; XX, 23-28.

Le mémoire de Ganganelli, XIX, 151-152.

1890. Notes sur l'histoire des Juifs, XX, 23-28.

La littérature des pauvres dans la Bible. I. Les Psaumes, XX, 161-195; XXI, 1-42 et 161-206.

1891. Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne (voir plus haut cette rubrique), XXII, 104-111.

La littérature des Pauvres dans la Bible. II. Le second Isaïe, XXIII, 1-31 et 161-193.

1892. Le folk-lore juif dans la chronique d'Ibn Verga, XXIV, 1-29.

La littérature des Pauvres dans la Bible. III. Les morceaux poétiques insérés dans les parties de prose de la Bible, XXIV, 196-224.

Revue bibliographique [1er semestre 1880], I, 124-132; 2e sem. 1880, 305-312; 1er trim. 1881, II, 139-157; 2e trim. 1881, II, 306-333; 3e trim. 1881, III, 129-148; 4e trim. 1881, 288-310; 1er trim. 1882, IV, 149-156; 2e trim. 1882, IV, 282-302; 3e trim. 1882, V, 118-137; 4e trim. 1882, 290-306; 1er trim. 1883, VI, 126-141; 2e trim. 1883, 286-307; 3e et 4e trim. 1883, VII, 287-315; 1er et 2e trim. 1884, VIII, 285-322; 3e trim. 1884, IX, 122-138; 4e trim. 1884 et 1er trim. 1885, X, 262-289; 2e et 3e trim. 1885, XI, 270-310; 4e trim. 1885, XII, 121-127; 1er et 2e trim. 1886, XII, 306-315, XIII, 131-150; [1887], XIV, 118-146, 390-314; XV, 129-152; [1888], XVI, 292-318; [1889], XVIII, 148-160; 307-314; XIX, 155-159; [1890], XX, 148-160; XXI, 302-317; [1891], XXIII, 141-160.

Chronique, II, 168-173, 341-346; IV, 308-320, (M. Lilienthal et la Russie), V, 152-159, 309-313; VI, 155-158, 311-314; VII, 316-317; VIII, 327-331; IX, 155-158; 315-317; XI, 316; XII, 159-160, 316-318; XIII, 158-160.

Comptes rendus :

1880. Opuscules et traités d'Aboul-Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue, par Joseph Derenbourg et Hartwig Derenbourg, I, 137-140.

Petite revue bibliographique, Pesikta rabbati, éditée par M. Friedmann, I, 312-313; Lekach Tob (Pesikta Sutarta) sur

Genèse et Exode, éd. par Salomon Buber, 313-315 ; Die Spuren Al-Batlajûsis in der jüdischen Religionsphilosophie, par David Kaufmann, 315-317 ; Abraham Ibn Esra, Zur Geschichte der matemat. Wissenschaft im XII Jahrhundert, par Moritz Steinschneider, 317-318.

1881. La question de la Pâque au concile de Nicée, par l'abbé Duchesne, II, 157-158.

Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland von der Begründung der jüd. Wissenschaft in diesen Ländern bis zur Vertreibung der Juden aus Frankreich (X-XIV. Jahrhundert), par M. Güdemann, II, 158-164.

Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif, par James Darmesteter, II, 164-167.

Marc-Aurèle et la fin du monde antique, par Ernest Renan, III, 319-321.

Der schwarze Tod in Deutschland, par Robert Hœniger, III, 321-323.

1882. Le Mistère du Viel Testament, publié par le baron James de Rothschild, t. III, IV, 303-304.

Torquemada, drame, par Victor Hugo, IV, 304-306.

Histoire des Israélites depuis l'époque de leur dispersion jusqu'à nos jours, par Théodore Reinach, 306-308.

1885. La Palestine au temps de Jésus-Christ, par Edmond Stapfer, X, 289-294.

La vie juive, par Léon Cahun, XI, 315.

1886. Sermons et allocutions, par Zadoc Kahn, 2e série, XIII, 151-154.

Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library, par Ad. Neubauer, 155-157.

1887. Mélanges de critique biblique : Le texte primitif du premier écrit de la création, le Deutéronome, le nom et le caractère du Dieu d'Israël Yahveh, par Gustave d'Eichthal. — Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome, par Maurice Vernes, XV, 153-155.

1889. La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux, par Ad. Franck, XVIII, 314-316.

1890. Geschichte der Juden, VIIIe vol., 3e éd., par H. Graetz, XXI, 146-160.

Comptes-rendus dans la Revue bibliographique :

1881. Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours, par L. Wogue, II, 316.

Zur Volkskunde der Juden mit einer Karte über die Verbreitung der Juden im Mittelalter, par Richard Andrée, III, 131.

J. Salvador, sa vie et ses œuvres, par le colonel Gabriel Salvador, III, 137.

The mediaeval Jews of Lincoln, par D. Davis, III, 290.

Die Juden in Œsterreich nach der Zählung vom 31. December 1880, par G.-A. Schimmer, III, 294.

1882. Palestine et Syrie, manuel du voyageur, par K. Baedeker, IV, 151.

Giacobini e Realisti o il Viva Maria, storia del 1799 in Toscana con documenti inediti, par E.-A. Brigidi, IV, 286.

Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung, 1er vol. (allant jusqu'au ps. 69), par H. Graetz, V, 123.

Die religiöse Weltstellung des jüdischen Volkes, par C.-F. Heman, V, 125.

Die Blutbeschuldigung von Tisza Eszlar, par M. Kayserling, V, 126.

Histoire d'Israël. Deuxième partie se terminant à la répression de la révolte juive sous Adrien (an 135 après J.-C.), avec un appendice, par M. Jules Oppert, par E. Ledrain, V, 128.

Remarques à propos du dénombrement de la population, sur quelques différences démographiques présentées par les catholiques, les protestants, les israélites, par le Dr Gustave Lagneau, V, 299.

1883. Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin pro 5642 (1881-1882). Vorangeht eine Abhandlung von Dr H. Hoffmann : Die erste Mischna und die Controversen der Tannaïm, VI, 133.

Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux. Tome II, 1re partie : l'humanité nouvelle et la dispersion des peuples, par François Lenormant, VI, 135.

La limite initiale de la Pâque au temps de Jésus-Christ, par l'abbé Mémain, VI, 137.

Gutmeinung über den Talmud der Hebräer, nach einem Manuscript von Jahre 1802, par Karl Fischer, VI, 290.

Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, mit Berücksichtigung der angränzenden Zeiten. II. Abtheilung : Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthum in seinen Folgen für das Judenthum, par M. Joël, VI, 293.

Quaestiones de historia Sabbati, par Guilelmus Lotz, VI, 297.

Les Juifs en Dauphiné aux XIVe et XVe siècles, par A. Prudhomme, VI, 298.

Les médecins à Marseille avant et pendant le moyen âge, par le Dr L. Barthélemy, VII, 292.

Das Endinger Judenspiel, zum ersten Mal herausgegeben von Karl von Amira, VII, 299.

Recueil de contes populaires slaves traduits sur les textes originaux, par Louis Léger, VII, 301.

Histoire des Israélites d'après l'exégèse biblique, par Louis Ménard, VII, 303.

Enquête sur un meurtre imputé aux Juifs de Valréas (1247) ; dans le Cabinet historique, numéro de mars-avril 1883, par A. Molinier, VII, 304.

Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ, par Edouard Montet, VII, 305.

Der Ursprung der Blutbeschuldigung gegen die Juden. Vortrag beim 6. Orientalcongress, par H'. Oort, VII, 306.

1884. Keur van Grafstenen op de nederl.-portug.-israel Begraafplaats te Ouderkerk aan den Amstel, 1er vol., par D. Henriques de Castro, VIII, 292.

Le christianisme et ses origines. Le Nouveau-Testament, tome quatrième, par Ernest Havet, VIII, 298.

Jahresbericht des jüd.-theolog. Seminars Fraenkelscher Stiftung. Voran geht : Die jüdischen Proselyten unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian, par le Dr Graetz, VIII, 301.

Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet. 1er vol., par le pasteur J.-F.-A. de le Roi, VIII, 308.

Das Judenthum und die christliche Verkündigung in den Evangelien, par Georg Schnedermann, VIII, 310.

Précis de l'histoire du droit français accompagné de notions de droit canonique et d'indications bibliographiques. 1er fascicule, les sources, les personnes, par Paul Viollet, VIII, 313.

Pro Judæis, riflessioni e documenti, par Corrado Guidetti, IX, 126.

Geschichte des Volkes Israel, zweiter Theil, vom Exil bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Rœmer, par L. Seinecke, IX, 129.

Zur Statistik der Juden in Preussen von 1816 bis 1880; zweiter Beitrag aus den amtlichen Veröffentlichungen, par S. Neumann, IX, 131.

1885. Ahasverus, die Sage vom ewigen Juden, eine wissenschaftliche Abhandlung, mit einem kritischen Protest wider Ed. v. Hartmann und Adolf Stöcker, par Paulus Cassel, X, 267.

Die Religion Altisraels nach den in der Bibel enthaltenen Grundzügen dargestellt, par Israël Sack, X, 275.

Il Ghetto di Mantova, con appendice sul medici ebrei, par Luigi Carnevali, XI, 274.

Die Gesetzesfrage im Leben Jesu und in der Lehre des Paulus, eine biblisch-kritische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Einwendungen Ed. v. Hartmann und den Prätensionen der Wortführer des modernen Judenthums, par J.-Ph. Glock, XI, 279.

The Jewish Question, 1875-1884, Bibliographical Handlist, par Joseph Jacobs, XI, 282.

Der jüdische Stamm in nichtjüdischen Sprichwörtern. Dritte Serie : französische, ital., rumänische und slavische Sprichwörter, par Ad. Jellinek, XI, 283.

Histoire de la communauté israélite de Paris. Les professions manuelles et les institutions de patronage, par Léon Kahn, XI, 285.

Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia. Vol. I, p. 97 à 288. Fascicule II du VIe vol. des Documenti per servire alla storia di Sicilia. Prima serie, diplomatica, par fratelli sacerdoti Bartholomeo e Giuseppe Lagumina, XI, 286.

Römische Geschichte. Fünfter Band. Die Provinzen von Caesar bis Diocletian, par Theodor Mommsen, XI, 288.

The photographic News. Vol. 19, n°s 1385 et 1390, 17 et 24 avril 885 ; Francis Galton, Photographic composites ; Joseph Jacobs, The jewish Type and Galtons composit photographs, XI, 290.

Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's : Assumptio Mosis, Das vierte Buch Esra, Die Apokalypse Baruch, Das Buch Tobi, par F. Rosenthal, XI, 291.

Quelques livres sur la question antisémitique, XI, 300-310 et XII, 142-151.

1886. Geschichte der jüdischen Literatur, par Gustav Karpeles. XII, 126.

Notes on the race-types of the Jews, par Neubauer, XII, 127.

Les correspondants de Peiresc. IX : Salomon Azubi, rabbin de Carpentras ; lettres inédites écrites de Carpentras à Peiresc (1632-33), par Ch. Tamizey de Larroque et Jules Dukas, XII, 129.

Der Kaukasus und seine Völker, par R. von Erckert, XIV, 302.

1887. Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit. eine Erwiederung, par David Kaufmann, XIV, 305.

Histoire des Juifs d'Alsace, par Elie Scheid, XIV, 308.

Apologie des Juifs, étude historique et littéraire sur l'état politique et social des Juifs depuis la chute de Jérusalem jusqu'à 1306, par Avigdor Chaikin, XV, 133.

Estudios historicos. Colleccion de articulos escritos y publicados par el R. P. Fidel Fita, tomo VII. El santo Niño de la Guardia, XV, 134.

Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion, par Paul de Lagarde, XV, 137.

Il Ghetto di Roma, 1er volume par Ettore Natali, XV, 139.

Marcelul Evreilor sub Mihai-Viteazu al Munteniei si Aron-Voda al Moldavei, 1593-4, par E. Schwarzfeld, XV, 140.

La question juive il y a cent ans, par Louis Farges, XV, 142.

1888. Publications of the Anglo-Jewish Historical Exhibition, XVI, 296.

Geschichte des Erziehungewesens u. der Cultur der Juden in Deutschland während des XIV u. XV Jahrhundert, par M. Güdemann, 302.

1889. Hebrew Deeds of English Jews before 1290, par D. Davis, XVIII, 151.

1890. The Fables of Œsop as first printed by William Canton in 1484. I. History of the Œsopic Fable, par Joseph Jacobs, XX, 153.

Revue israélite. Paris, hebdomadaire, in-8°.

(Fondée en 1870, par Isidore Loeb, dirigée par lui du 14 janvier 1870 au 12 août 1870, reparut, après fusion avec la *Presse israélite*, le 23 juin 1871, sous la direction de Moïse Schwab, Isidore Loeb, rédacteur en chef; au 2 février 1872, Isidore Loeb se retira.)

1870. Bulletin, p. 1, 17, 65, 145, 209, 241, 273, 305, 321, 337, 353, 359, 386, 401, 417, 433, 465, 481.

Analyse du Séfer Yecira ou Livre de la création, 40, 168, 184 (non terminée).

Le Juif, le Judaïsme et la Judaïsation, par le chevalier Gougenot des Mousseaux. — Le Concile du Vatican et la Question du Messie, par les abbés Lehmann. — La séparation de l'Eglise et de l'Etat, par E. Hendlé. — La République nouvelle, par Alexandre Weill. — La Morale pour tous, par Ad. Franck. — Eléments de morale, par Paul Janet. — La Bonté, par Ch. Rozan (Comptes-rendus), p. 8-14.

Le Judaïsme, ses Dogmes et sa Mission, par M. Michel Weill. — Le roi des Juifs, par Hippolyte Rodrigues. — Catéchisme du règne de Dieu et du nouveau monde, par Jean-Louis Vaïsse. — La Révélation divine et la raison humaine, par Jean-Louis Vaïsse. — L'étude de l'hébreu en Allemagne, depuis la fin du XVe siècle jusqu'au commencement du XVIe siècle, par Ludwig Geiger. — Petite Histoire sainte, par Isaac Lévy. — Les Veillées du vendredi, par le même (Comptes-rendus, p. 202-207). — Ma Jeunesse, par Alexandre Weill, p. 487 (la suite de ce compte-rendu n'a pas paru). Comptes-rendus.

Joseph Iselwicz, roman (signé L. Dori), p. 44, 59, 92, 106, 170, 186, 217, 268, 297, 344, 363, 377 (interrompu).

Artistes et sujets israélites au Salon (signé un Flâneur), p. 340.

1871. Bulletin, p. 497, 513, 529, 545, 561, 577, 593, 607, 625, 641, 657, 673, 689, 705, 721, 737, 753, 769, 785, 801, 817, 833, 849 ; 3e année, 1, 17, 33, 49.

Catéchisme du règne de Dieu et du nouveau monde, par Vaïsse. p. 614. — Saint Pierre, par Hippolyte Rodrigues, 760. — L'Autriche-Hongrie, ses institutions et ses nationalités, par Daniel Lévy, p. 777. — Le décret de l'Amour, par Alexandre Weill, p. 778. (Comptes-rendus.)

1872. Bulletin, p. 65.

Univers israélite. Paris, bi-mensuel, in-8°.

1868. Portraits bibliques, p. 353-358, 402-407.

Initiation religieuse de trois jeunes filles, p. 345-350.

1869. Figures bibliques, p. 256-263, 543-549.

1873. Alexandre de Humboldt et le Judaïsme, par Adolphe Kohut, XXVIII, 524-529. (Compte-rendu.)

1874. Le Salon, XXIV, 597-601, 623-628.

1875. Littérature religieuse. Sermons et allocutions, 1re série, par Zadoc Kahn, 522-525.

Le Salon, 593-595, 624-627.

1876. Le prosélytisme juif, par Marco Mortara, 334-336. (Compte-rendu.)

Le Salon, 627-630.

1877. Cantiques de Salomon de Rossi, éd. par Naumbourg, 335-339. (Compte-rendu.)

Episodes de la vie d'Albert Cohn, 643-648, 687-691, 715-718.

1878. — (suite), 13-19, 75-79, 139-144, 169-173, 209-213, 269-277, 296-301, 364-370.

Inscription hébraïque de 1144 à Béziers, 719-724.

Bibliographie judéo-française de 1878, p. 248-254, 285-286.

1879. Bibliographie judéo-française de 1879, p. 467-8, 529-532.

Commentaire sur Isaïe, par Eléazar de Beaugency, p. 555-6. (Compte-rendu.)

Description de la Terre-Sainte de Jacob Justo, p. 690-695.

1880. Notice sur la communauté israélite de Dijon, par Clément-Janin (compte-rendu), p. 247-248.

Les Daggatoun, par le rabbin Mardochée, p. 376.

Le Taxo de l'Assomption de Moïse, p. 41-47.

ISRAEL LÉVI.

LA LITTÉRATURE DES PAUVRES

DANS LA BIBLE [1]

III

LES MORCEAUX POÉTIQUES INSÉRÉS DANS LES TEXTES DE PROSE DE LA BIBLE

Introduction.

279. L'étude que nous allons faire des poésies éparses dans les parties de prose de la Bible hébraïque se rattache à notre travail sur ce que nous avons appelé la littérature des Pauvres dans la Bible, et dont nous avons déjà publié le chapitre consacré aux Psaumes [2]. On ne sera donc pas étonné que nous ne parlions pas ici de quelques passages poétiques, généralement très courts et en petit nombre, qui n'appartiennent pas au même cycle littéraire, tels que les paroles de Lémekh (Genèse, chap. IV, 23-24), la réponse de l'oracle à Rébecca (Gen., XXV, 23), le chant du puits (Nombres, XXI, 17-18), le verset sur le soleil qui s'arrête (Josué, X, 13), l'élégie de David sur Saül et Jonathan (II Sam., I, 18-27) [3]. Le chapitre de II Sam., XXII, n'est pas autre chose que le Psaume XVIII, dont nous avons déjà parlé dans notre étude sur les Psaumes.

[1] Voyez *Revue des Études juives*, t. XX, p. 161 ; t. XXI, p. 1 et 161 ; t. XXIII, p. 1 et 161.

[2] *Revue des Études juives*, tomes XX et XXI, nos 40, 41, 42. Les numéros auxquels nous renvoyons dans le cours de ce travail sont les numéros des paragraphes de cette étude sur les Psaumes. [Ce travail était écrit, on le voit, avant la publication de l'étude sur le second Isaïe, qui forme le 2e chapitre de la *Littérature des Pauvres dans la Bible* et qui a paru dans cette *Revue*, t. XXIII, p. 1 et 161. *Note de la Rédaction.*]

[3] Le passage de Nombres, XXI, et celui de Josué, X, ne sont pas sans avoir quelque parenté avec la littérature des Pauvres.

1. *Plan des morceaux épiques.*

280. Parmi les morceaux que nous allons étudier, il y en a un certain nombre qui forment une petite famille à part. Ce sont des poésies épiques, en ce sens qu'ils sont destinés à célébrer la puissance militaire de Dieu et les triomphes que lui et le peuple juif remportent sur les nations, d'abord rebelles, mais finalement soumises et obéissantes. Ce sujet est traité dans un assez grand nombre de Psaumes, dont le plus remarquable est le Ps. LXVIII [1] : c'est aussi le thème développé dans le Cantique de la mer Rouge (Exode, XV), la Bénédiction de Moïse (Deutér., XXXIII), le Cantique de Débora (Juges, V) et le chap. III d'Habaccuc [2].

Tous ces morceaux sont faits sur un plan uniforme dont voici la formule générale :

1° Réunissez-vous, grands d'Israël, et écoutez le récit des exploits de Dieu ;

2° Dieu est un grand guerrier, il soumet les hommes et les éléments ; les terres, les mers, les montagnes tremblent devant lui comme à l'époque de la sortie d'Egypte ;

3° Fait particulier à l'appui, destiné à illustrer la thèse, qui varie d'un morceau à l'autre ;

4° Les nations, témoins de la victoire remportée sur l'une d'elles ou sur quelques-unes d'entre elles, reconnaissent la puissance de Dieu ; elles viennent se rallier à son peuple et apporter à Jérusalem leur tribut et leur hommage.

281. Ces quatre éléments de la formule ne se trouvent pas toujours rassemblés dans le même morceau.

La réunion du peuple juif ou des grands du peuple juif, appelés à entendre le récit de l'exploit accompli par Dieu (n° 1 de notre formule), est évidemment un élément accessoire et dont on peut facilement se passer. On le trouve cependant dans la Bénédiction de Moïse (v. 5), dans le Cantique de Débora (v. 2), dans le Ps. LXVIII (v. 27). Il manque dans Habaccuc [3], et il était par trop superflu dans le Cantique de la mer Rouge, puisque ce Cantique a été chanté devant tout le peuple juif assemblé. Il est remarquable

[1] Voir notre étude sur les Psaumes, n°s 95 et 136.

[2] Quoique ce chapitre d'Habaccuc soit exclu de notre présente étude par le titre qu'elle porte, nous l'y faisons entrer cependant parce qu'il en forme un élément indispensable.

[3] Pas tout à fait cependant. Il est représenté par les mots : « J'ai entendu ton renom » (vers. 2).

que le même élément se trouve dans la Bénédiction de Jacob (Gen., XLIX, 2), dont nous aurons à nous occuper plus tard et qui se rattache aussi, plus ou moins directement, aux morceaux dont nous nous occupons, ne serait-ce que par sa parenté avec la Bénédiction de Moïse.

L'exorde dans lequel est proclamée la puissance de Dieu (n° 2 de notre formule) se trouve dans tous nos morceaux, sans exception. Il manque dans la Bénédiction de Jacob, parce que le peuple juif, du temps de Jacob, n'existait pas encore, et que Dieu n'avait pas eu encore l'occasion de lui faire remporter des victoires sur les nations. Nous verrons encore plus loin qu'il y a, dans ce morceau, un certain sens historique et critique qui justifie cette observation.

Le fait particulier par lequel Dieu a révélé sa puissance (n° 3 de notre formule) se trouve dans tous nos morceaux, excepté dans Habaccuc. C'est la défaite des Egyptiens dans le Cantique de la mer Rouge, la défaite de Sisera dans le Cantique de Débora, un fait de guerre, assez difficile à identifier, dans le Ps. LXVIII, et, d'une manière très générale, la puissance et la prospérité des douze tribus dans la Bénédiction de Moïse, peut-être aussi dans le Cantique de Débora, et enfin dans la Bénédiction de Jacob, si on veut la rattacher à notre groupe. Cet élément ne manque même pas entièrement dans le chap. III d'Habaccuc, il est indiqué dans le verset 17, et il y avait sûrement, dans le texte primitif, à la suite de ce verset, un passage où était sans doute racontée plus au long quelque victoire remportée par les Hébreux. La lacune a été sentie par les Massorètes, qui l'ont signalée par un blanc

La soumission finale ou au moins la défaite des nations (n° 4 de notre formule) se trouve dans le Cantique de la mer Rouge [1], dans la Bénédiction de Moïse, dans le Ps. LXVIII, dans Habaccuc. Elle ne manque pas dans le Cantique de Débora, quoiqu'elle n'y soit indiquée que très sommairement (vers. 31). Si on ne l'a pas dans la Bénédiction de Jacob, c'est qu'elle n'y convenait pas, pour la raison que nous avons déjà donnée plus haut [2].

[1] Où elle est limitée aux nations cananéennes, comme le demandent les circonstances.

[2] Nous devrions peut-être rattacher à notre étude le chap. I de Michée, où le même début (n°s 1 et 2 de notre formule) semble fait pour annoncer, non pas la défaite d'une nation étrangère, mais la punition du royaume des dix tribus, devenues infidèles à Dieu.

2. *Parenté des morceaux épiques.*

282. La parenté de quelques-uns de nos morceaux entre eux frappe à première vue. Le début du Cantique de Débora est textuellement celui du Ps. LXVIII et a la plus grande analogie avec celui de la Bénédiction de Moïse et celui du chap. III d'Habaccuc. Dans les quatre morceaux, le poète prend pour point de départ les miracles extraordinaires accomplis par Dieu en faveur des Hébreux, après la sortie d'Egypte. A la tête de son peuple, Dieu exécute une marche triomphale à travers le désert. Dieu vient du Sinaï, sa lumière brille sur le Séïr et le mont Paran (Bénédiction de Moïse), Dieu vient du Séïr, s'avance des champs d'Edom, les montagnes tremblent, le Sinaï s'émeut (Cantique de Débora et Ps. LXVIII), Dieu vient du Téman et s'avance du mont Paran, le feu le précède, l'éclair l'accompagne et jette ses lueurs (Bénédiction de Moïse, Habaccuc), la terre et les montagnes tremblent sur leurs fondements (Cantique de Débora, Habaccuc, Ps. LXVIII ; cf. Michée, I). Tous ces détails sont dus évidemment à une même inspiration [1].

La Bénédiction de Moïse et, en partie, le Cantique de Débora montrent, d'autre part, que les poésies dont nous nous occupons peuvent très bien avoir pour principal motif la glorification des douze tribus et permettent de faire entrer dans ce genre de composition la Bénédiction de Jacob.

3. *Ces morceaux épiques ne sont pas des poésies de circonstance.*

283. On voit suffisamment, par ce qui précède, que toutes ces poésies sont composées sur un patron commun et sortent de la même source.

Mais s'il en est ainsi, il est clair qu'elles se comprennent sans qu'on les considère comme des poésies de circonstance, composées

[1] En sortant du désert de Sinaï, les Hébreux, se dirigeant vers le nord, entrèrent dans le désert de Paran (Nombres, X, 12) ; le pays de Séïr (ou Edom) est situé au nord-est du désert de Paran, la montagne de Séïr limite la vallée ou *araba* qui descend de la mer Morte vers le sud ; Téman est dans le pays d'Edom ; le Ps. XIX, que nous avons rangé dans la catégorie de nos poèmes épiques (voir notre étude sur les Ps., n° 95) nomme aussi le désert de Kadès, situé dans le nord du désert de Paran. Voir, sur tous ces mots, le *Bibel-Lexikon* de Schenkel, ou le *Handwörterbuch des bibl. Alterthums* de Riehm.

sur-le-champ et sur les lieux. La critique biblique sera débarrassée d'un grand poids lorsqu'elle renoncera à croire que les poésies historiques de la Bible ont été toutes composées par des témoins oculaires. Il est par trop naïf de s'imaginer que, dans l'histoire du peuple hébreu, il ne se soit point passé d'événement de quelque importance sans qu'il se soit présenté juste à point un barde pour accorder sa lyre et improviser sa cantate. Nous nous sommes déjà expliqué sur ce sujet dans notre étude sur les Psaumes [1], et nous avons essayé de montrer qu'on fait fausse route en prenant pour des poésies de circonstance ce qui n'est, chez le poète, qu'une réminiscence ou une résurrection du passé. Il y a des Psaumes de la dernière époque, écrits peut-être au IIIe ou même au IIe siècle avant l'ère chrétienne, qui sont consacrés tout entiers à célébrer la sortie d'Egypte, le passage de la mer Rouge, la marche des Hébreux à travers le désert [2] ; pourquoi ne trouverait-on pas, dans d'autres parties de la Bible, des poésies de la même époque sur l'histoire ancienne du peuple hébreu et les grands événements des temps héroïques ?

284. On pourrait être tenté de faire des réserves sur les poèmes consacrés aux douze tribus. Quel intérêt pouvait-il y avoir encore, à l'époque du second temple, à ressusciter les tribus ? Il est probable qu'après le retour de l'exil, elles n'eurent plus guère d'existence individuelle et que, sauf pour les prêtres et les lévites, leur généalogie se perdit bien vite, si elle ne s'était déjà perdue auparavant. Mais c'est justement pour cela que la piété des poètes allait les chercher et les évoquer. Ezéchiel les rétablit en imagination dans la Terre-Sainte et leur donne à chacune un territoire séparé ; les Psaumes aussi se souviennent volontiers des diverses tribus anciennes [3] et semblent prédire la reconstitution des douze tribus (Ps. CXXVI, 4). C'est grand'pitié de voir des savants du plus grand mérite s'évertuer et perdre leur temps à chercher le point historique précis auquel conviennent la Bénédiction de Jacob ou la Bénédiction de Moïse. Ce merveilleux problème d'équilibre n'a pas encore été résolu. La vérité est qu'il faut chercher, pour ces compositions, une époque où l'ancien antagonisme des tribus était oublié, et où un poète juif pouvait les envelopper toutes dans le même respect et la même sympathie. La postérité seule a pu se montrer assez impartiale pour célébrer à la fois la gloire de Juda et celle d'Ephraïm. Lorsqu'il chante les douze

[1] Voir les nos 87-88, 95, 104, 131-133, 136.

[2] Voir notre étude sur les Psaumes, nos 144-146.

[3] Voir, par exemple, Ps. LXVIII, 28, et comparer notre étude sur les Psaumes, no 141.

tribus, le poète des temps plus récents se soucie fort peu de l'histoire, elle le gênerait plutôt. On voit clairement qu'il a le ferme propos de tout admirer, d'exalter uniformément toutes les tribus, et il n'y met pas toujours le discernement et les nuances qu'il faudrait [1]. Il y a dans ce lyrisme un peu creux, à ce qu'il nous semble, plus de bonne volonté que de véritable émotion, et, dans tous les cas, plus de fiction que de vérité.

Les observations de détail qui suivent confirment les idées que nous venons d'exposer. Elles sont principalement destinées à montrer la parenté qui relie nos morceaux entre eux et avec les Psaumes, le Deutéro-Isaïe et autres écrits bibliques appartenant sûrement à la littérature des Pauvres.

4. *Cantique de la mer Rouge.*

285. Dans l'introduction de ce Cantique, on a tout à fait la phraséologie, les idées dominantes et quelquefois jusqu'aux expressions mêmes des Psaumes. Sans parler du chant (v. 1), qui est l'occupation favorite du psalmiste, rien n'est plus familier, dans les Psaumes, que cette image de Dieu qui s'avance comme un *guibbor*, comme un homme de guerre, qui se rit de la force du cavalier et de la vitesse du cheval, qui écrase les ennemis, soulève les mers, précipite les pécheurs dans les abîmes de la terre ou des flots. Il en est de même de toutes les images de la fin du morceau : les peuples qui tremblent devant Dieu, le sanctuaire de Dieu établi pour toujours sur la montagne sainte, Dieu qui règne en Roi à Sion jusqu'à la fin des temps.

286. Il est impossible de ne pas remarquer aussi les analogies de notre morceau avec le Cantique de Débora. Tous les deux raillent l'ennemi avec la même ironie : Il était sûr de vaincre, sa confiance était absolue, le désenchantement a été cruel. L'Egyptien dit : Je poursuis l'Hébreu, je l'atteins, je partage le butin ; la mère de Sisera se dit : Ils tardent à revenir, ils ont trouvé et ils se partagent le butin. Le Psaume XVIII, qui appartient à notre genre littéraire, a aussi plusieurs traits de notre Cantique, les eaux qui obéissent au souffle de Dieu (v. 8 du Cantique, v. 16 du Ps.), l'ennemi poursuivi et atteint (v. 38 du Ps.), sans parler d'autres analogies ; le butin partagé par l'ennemi ou par le Juif victorieux (le passage est ambigu) se trouve aussi au v. 13 de ce Psaume LXVIII dont nous avons si souvent parlé.

[1] Voir la Bénédiction de Moïse.

287. Quelques indications plus précises encore concernant notre Cantique ne seront pas de trop.

V. 1. — שיר et אשירה ne sont nulle part aussi fréquents que dans les Psaumes. — גאה גאה; cf. גאות לבש, Ps. XCIII, 1, et beaucoup d'autres passages des Psaumes où il est question du גאות et de la גאוה de Dieu. — Dieu se rit du cheval et du cavalier, voir notre étude sur les Psaumes, nº 69.

V. 2. — Le commencement du verset se trouve textuellement au Ps. CXVIII, 14. — רומם, dans le sens d'exalter Dieu, se trouve seulement dans les Psaumes (plusieurs fois) et une fois dans Isaïe, XXV, 1.

V. 3. — ה׳ איש מלחמה; cf. Ps. XXIV, 8, ה׳ גבור מלחמה, et notre étude sur les Psaumes, nº 88.

V. 5 et 8. — Sur le rôle important que le תהום et la מצולה jouent dans les Psaumes, comment ils engloutissent le Méchant, voir notre étude sur les Psaumes, nºs 56, 59, 65 à 68.

V. 6. — Si l'on ouvre la Concordance, on verra que la puissance et le secours de la droite de Dieu est une image qui appartient presque exclusivement (ou même exclusivement) aux Psaumes, où elle se trouve un grand nombre de fois.

V. 7. — קמיך; ce mot se trouve six fois dans les Psaumes, il est rare ailleurs. Les ennemis de Dieu, ennemis du peuple juif, se trouvent sans cesse mentionnés dans les Psaumes.

V. 9. — Nous avons déjà fait remarquer plus haut que le partage du butin se trouve dans Juges, V, 30 (Cantique de Débora) et dans Ps. LXVIII, 13. Le commencement du verset est à comparer, comme nous l'avons dit plus haut, avec Ps. XVIII, 38.

V. 10. — Le mot אדירים, appliqué aux flots de la mer, ne se trouve plus que Ps. XCIII, 4.

V. 11. — מי כמוך; cf. notre étude sur les Psaumes, nº 90, et notre remarque sur le paragraphe 2 des Dix-huit Bénédictions. — תהלות ne se trouve plus que dans les Psaumes et dans le Deutéro-Isaïe. — עשה פלא; cf. Ps. LXXVII, 15; LXXVIII, 12, et LXXXVIII, 11; en dehors des Psaumes et d'Isaïe, le mot פלא est rare.

V. 12. — תבלעמו ארץ « La terre les engloutit ». En réalité, c'est la mer, non la terre, qui engloutit les Egyptiens; nous croyons que cette espèce de *lapsus* vient ici de ce que l'image de la terre qui engloutit les Méchants, de la fosse où sont précipités les hommes que Dieu punit, était familière aux auteurs des Psaumes; cf. notre étude sur les Psaumes, nºs 65, 67 et 68.

V. 13. — נחית; cf. נחית כצאן עמך, Ps. LXXVII, 21 (la fin de ce Psaume appartient, du reste, au genre littéraire dont nous nous occupons ici). Sur 39 exemples du verbe נחה dans la Bible, les

Psaumes en ont 18. — נוה קדשך ; dans les Ps., on rencontre sans cesse les expressions דביר קדשך, היכל קדשך, הר קדשך, ou expressions semblables.

V. 14-15. — ירגזון ; cf. ירגזו עמים Ps., XCIX, 1. — Les peuples mentionnés ici, Philistins, Édomites, Moabites, sont exactement ceux que mentionne aussi le Ps. LX, 10, et son parallèle CVIII, 10 ; cf. Ps. LXXXIII, 7-8. Le Ps. LX n'a pas emprunté cette énumération à notre Cantique, mais sûrement à II Samuel, VIII, ou I Chron., XVIII.

V. 16. — עם זו קנית ; cf. Ps. LXXIV, 2, עדתך קנית קדם, et Ps. LXXVIII, 54, הר זה קנתה ימינו.

V. 17. — והטעמו ; cf. Ps. XLIV, 3. — מכון לשבתך, voir מכון שבתו, Ps. XXXIII, 14.

V. 18. — Cf. ימלך ה' לעולם, Ps. CXLVI, 10, et notre étude sur les Psaumes, n° 90.

5. *Cantique de Débora.*

288. Après les observations qui précèdent, il ne nous reste presque rien à dire du Cantique de Débora. Nous avons déjà fait remarquer plus haut les analogies qu'il présente avec le Cantique de la mer Rouge, et l'identité du début avec celui du Ps. LXVIII ; nous nous occuperons plus loin, dans un paragraphe à part, du passage concernant les tribus, auquel, du reste, nous ne comprenons pas grand'chose. Le texte de tout ce poème est évidemment très corrompu [1], nous nous bornons à faire ici, sur le morceau, quelques observations de détail.

289. V. 2. — En comparant avec Deut., XXXIII, 5, et avec les versets 3 et 9 du Cantique, on sera tenté de lire בהתנדב ראשי עם ; cela fixe, à ce qu'il nous semble, le sens du mot פרעות, qu'on ne trouve plus que dans Deut., XXXII, 42, et il faut traduire : « quand les chefs se mettent à la tête d'Israël (pour le réunir), quand les premiers du peuple se placent à sa tête... »

V. 3. — Rois et רוזנים ; cf. Ps. II, 2 ; *ibid.*, v. 10 ; les mots אשירה et אזמר sont particuliers au vocabulaire des Psaumes ; cf. Exode, XV, 1.

V. 7. — פרזון, malgré tout ce qu'on a dit, ne peut pas avoir un sens différent du פרזונו du v. 11, où il signifie évidemment le

[1] Voir quelques observations intéressantes dans Karl Budde, *Die Bücher Richter und Samuel*, Giessen, 1890, p. 101 et suiv. Nous n'avons pas pu nous procurer l'étude de Müller citée par Budde.

gouvernement ou les exploits de Dieu; c'est donc, pour le sens, quelque chose comme le פרעות du v. 2. Le mot פרזון se retrouve, à ce qu'il semble, dans Habaccuc, III, 14.

V. 8. — « Il choisit des Dieux nouveaux », comme dans Deut., XXXII, 17.

V. 11. — Au lieu de יחנו, il faut sûrement ירננו ; cf. Ps. LI, 16 ; LIX, 17 ; CXLV, 7.

V. 30. — יחלקו שלל ; nous avons déjà relevé l'expression à propos d'Exode, XV, 9; cf. aussi le Psaume apparenté LXVIII, 13.

V. 31. — Les ennemis de Dieu seront exterminés ; cf. Ps. XCII, 10, כי הנה אויביך יאבדו ; l'expression, plus ou moins variée, se trouve un grand nombre de fois dans les Psaumes, plus rarement dans d'autres livres bibliques. C'est, comme nous l'avons déjà fait remarquer, la conclusion obligée de ces sortes de morceaux.

6. *Bénédiction de Moïse.*

290. Nous ne nous occuperons d'abord que de l'introduction et du finale de ce chapitre, nous parlerons plus loin du corps de la pièce.

L'analogie du début, v. 2-5, avec le Cantique de Débora, le Ps. LXVIII et le chapitre III d'Habaccuc est évidente. Dans tous ces morceaux on a, avec des variantes, la marche de Dieu à travers le désert, en tête des Hébreux, pour soumettre les nations qui s'opposeraient à leur passage et conduire son peuple élu dans la Terre promise. Nous n'insistons pas sur les différences de détail entre les divers morceaux ; chacun pourra faire cette comparaison [1].

La fin du morceau, v. 26-29, n'offre rien de bien particulier. On y retrouve, comme dans le Cantique de la mer Rouge, dans les Psaumes XVIII, LXVIII, et nombre d'autres, dans le dernier verset aussi du Cantique de Débora, le Dieu guerrier qui protège son peuple, détruit ses ennemis, soumet et rallie autour de lui les nations [2]. Nous reviendrons tout à l'heure sur quelques traits particuliers de ce passage.

291. Le texte du début est en partie corrompu. Le verset 3 nous paraît consacré tout entier à décrire la défaite des nations. Et d'abord, sans essayer de tout corriger, nous lirions : באף הורד עמים, comme Ps. LVI, 8, et cette même pensée est exprimée dans

[1] Voir n° 95.
[2] Voir n°s 121-127.

notre Habaccuc (III, 12 : באף תדרש גרים). Cette hypothèse en suggère une autre, qui la confirme : avant les mots באף הורד עמים, dans le Psaume LVI, aussi bien que dans la Bénédiction de Moïse, on a, comme fin du verset précédent, le mot למו. Cela permet de supposer qu'à la fin du v. 2 de la Bénédiction de Moïse, il y avait quelque chose comme le על און פלט למו du Ps. LVI, 8, et si ces mots du Psaume étaient corrects, au lieu d'être corrompus, comme nous le croyons, nous pourrions peut-être restituer le v. 2 de notre Bénédiction. Mais, dans tous les cas, il paraît maintenant certain qu'il y a une lacune au v. 2 et que des mots ont disparu avant le mot למו.

Nous passons à la suite du v. 3 ; nous n'avons pas d'hypothèse vraisemblable à proposer pour les mots כל קדשיו בידך, nous pensons cependant que le sens est quelque chose comme s'il y avait כל קמיך בידך ; au lieu de והם תכו לרגלך, nous lirions והם הדם לרגלך, comme dans Ps. CX, 1 ; enfin, nous chercherions à corriger la fin du verset en rattachant le מ du deuxième mot au précédent, וְשָׂאֵם, sans que nous puissions dire ce que nous mettrions à la place de דברתיך. Le sens doit être : ta force ou ta puissance ou ta colère les emportera (tes ennemis).

Le nom de ישרן pour Israël ne se trouve que dans ce chapitre, dans le chapitre précédent et dans Isaïe, chap. XLIV, qui appartiennent également à notre cycle littéraire ; ce mot a pour racine ישר, de sorte qu'il représente le peuple hébreu comme un peuple de *yesarim*, et le mot *yesarim* est un nom porté par les Pauvres.

292. La fin de notre morceau offre de nombreux points de contact avec les Psaumes et les œuvres similaires.

V. 26. — Dieu est incomparable, voir nº 90. — Dieu chevauche dans le ciel, comme notre Psaume LXVIII, 5, 34. En comparant notre verset avec le v. 35 de ce même Psaume, on lira בעזר au lieu de בעזרך dans notre Bénédiction, et peut-être על שנים גאותו dans le verset du Psaume.

V. 27. — La destruction des ennemis va de soi. Au lieu de זרעת, ne faut-il pas מוסדות ou קצות ?

V. 28. — Nous avons déjà montré dans notre étude sur les Psaumes, nº 23, que le Pauvre tenait beaucoup à se considérer comme seul, isolé, à part, בדד. Nous avons donc ici une de ses idées favorites, à laquelle il attachait une grande importance. Nous la retrouverons encore dans deux morceaux dont nous aurons à nous occuper ici, Deut., XXXII, 12, et Nombres, XXIII, 9 (discours de Bileam ; cf. Michée, VII, 14). Partout où elle se trouve, on peut être sûr qu'on a un morceau appartenant à la littérature des Pauvres. D'après Dillmann, dans le *Kurzgefasstes*

exegetisches Handbuch, 2e édit., 1886, *ad loc.*, le mot בטח aurait ici le même sens que בדד. — Au lieu de עין יעקב, lire צאן יעקב. — יערפו טל ; nous ne rappellerions pas Deut., XXXII, 2, si ce chapitre n'appartenait pas au genre littéraire que nous étudions ici.

V. 29. — אשריך fait penser tout de suite aux Psaumes. — עם נושע, cf. Isaïe, XLV, 17 ישראל נושע בה׳, et Zachar., IX, 9. — Sur le mot גאוה, qui se trouve déjà au verset 26, voir ce que nous avons dit du Cantique de la mer Rouge. — « Tes ennemis te flatteront », c'est tout à fait ce qu'on trouve dans les Psaumes ; voir n° 124 (Ps. XVIII, 45 ; LXXI, 3 ; LXXVI, 16). — « Marcher sur les hauteurs » est une des images préférées du genre littéraire que nous étudions ici ; on le trouve au Ps. XVIII, que nous avons déjà tant de fois cité, v. 34 ; puis Deut., XXXII, 13 ; Habaccuc, III, 18, et dans le chapitre I de Michée (v. 3), dont nous avons déjà parlé aussi (cf. Amos, IV, 13). — Au lieu de מגן עזרך, il faut peut-être מגן עזך, avec lequel on est plus familiarisé par les Psaumes ; cependant on a מגן ישעך (Ps. XVIII, 36), ce qui est à peu près la même chose que מגן עזרך. Ce mot עזרך peut être plus ou moins cause que plus haut, v. 26, il y a עזרך au lieu de עזר.

7. *Chapitre* III *d'Habaccuc.*

293. Il saute aux yeux que ce chapitre d'Habaccuc n'est pas autre chose qu'un Psaume. On le reconnaît tout de suite, même à des signes purement extérieurs, tels que les mots תפלה et שגיונות du v. 1, למנצח et נגינות du v. 19, et enfin, le mot סלה des vers. 3, 7, 13, qui ne se trouve plus que dans les Psaumes, où il est fréquent.

294. Le sens général du morceau est que Dieu combat, terrasse et écrase les ennemis d'Israël. Nous avons déjà dit plus haut qu'il y a peut-être une lacune après le verset 7. Le début est tout à fait analogue à celui du Psaume LXVIII, ou du Cantique de Débora et de Deut., XXXIII ; c'est un sujet que nous avons suffisamment élucidé maintenant [1]. Le chapitre, en entier, a une grande analogie avec le Ps. XVIII, et, par endroits, avec les Ps. LXXVII et XCVII, et Deut., XXXII. Dieu se manifeste au milieu du feu, de la lumière, des éclairs (vers. 4, 5, 11), comme dans Deut., XXXIII, 2 ; Ps. XVIII, 9, 13, 14, 15 ; Ps. XCVIII, 3, 4 ; Ps. CIV, 4, et aussi Ps. XXIX, 7, et tous ces morceaux, sauf le Ps. CIV, appartiennent justement à la série des poèmes épiques dont nous nous occupons

[1] Comparez aussi Michée, I, 2-4.

ici ; les mers et les montagnes s'agitent à l'approche de l'Éternel, et la nature entière est bouleversée (vers. 8, 9, 10, 15), comme dans Ps. LXVIII, dans le Cantique de Débora, dans les Ps. XVIII, XXIX, LXXVII, XCVII, CIV, CXIV ; Dieu est, comme dans les Psaumes, un *kadosch* (v. 3) et le peuple juif un *ani*, un Pauvre (v. 14), l'oint de Dieu (v. 13 ; cf. Ps., CV, 15) : comme dans les Psaumes, ses ennemis le dévorent (v. 14 ; Ps. XIV, 4 ; XXVII, 2 ; LIII, 5), se mettent en embuscade pour se jeter sur lui (v. 14 ; Ps. X, 8-9 ; XVII, 12 ; LXIV, 5 ; voir nos 37, 69) ; les הלוכות de Dieu (v. 6) ne se trouvent plus que Ps. LXVIII, 25 ; les hauteurs que Dieu enjambe (v. 19) sont un des lieux communs de notre famille littéraire, comme nous l'avons montré plus haut, et, enfin, les v. 10 et 11 ont une parenté évidente avec Ps. LXXVII, 17-18 ; le v. 19 n'est pas autre chose qu'une variante de Ps. XVIII, 34 ; le v. 18 est une variante de Michée, VII, 7, et ce chapitre de Michée fait partie de la littérature des Pauvres ; on peut enfin, si on veut, comparer le v. 6 avec Isaïe, XI, 4, et Ps. CIV, 8 ; le v. 7 nous paraît être le commencement d'une énumération de nations ennemies, comme, par exemple, au Ps. LXXXIII ; la suite paraît manquer, comme nous l'avons dit.

295. Nous faisons encore quelques observations sur le texte :

V. 2. — Au lieu de יראתי, il faut évidemment ראיתי, qui fait pendant au שמעתי de ce verset ; au lieu de בקרב שנים תודיע, nous proposerions de lire בקרב עמים, en nous appuyant sur Ps. LXXVII, 15, et peut-être le premier שנים doit-il aussi être changé en עמים.

V. 6. — יחד גוים ; si l'on compare Ps. XVIII, 33 et 48, et II Sam., XXII, 33, on sera tenté de lire, dans ces trois passages, ויתר עמים תחתי ; remarquer que le ויתן תמים דרכי du Ps. XVIII, 33, est très inattendu et n'a rien à faire dans le tableau, qui est un tableau militaire ; reste seulement à savoir si la préposition תחת peut aller avec le verbe.

V. 10-11. — L'analogie avec Ps. LXXVII, 17-18, est frappante ; le זרם מים עבר, qui est plat, semble s'expliquer par le Psaume, verset 18, et il faut probablement lire זרמו מים עבות ; le לאור חציך יהלכו rappelle le אף חצציך יתהלכו du Psaume ; dans le Psaume, v. 17, au lieu de ראוך מים, il faut probablement, comme ici, ראוך הרים ; il y a déjà assez de מים dans le verset suivant du Psaume. Il est bon de remarquer, enfin, que le v. 15 de Habaccuc dit la même chose, en plus beaux termes, que le v. 20 du Psaume, sur la marche de Dieu à travers la mer, et que le v. 16 de Habaccuc répond vaguement au v. 19 du Psaume. Le début de Habaccuc, v. 2, a aussi de l'analogie avec le v. 12-13 de notre Psaume.

8. *Bénédiction de Jacob.*

296. La Bénédiction de Moïse et le Cantique de Débora prouvent, comme nous l'avons dit plus haut, que les poèmes en l'honneur des douze tribus font partie de la littérature des Pauvres, et c'est ce qui nous autorise à nous occuper ici de la Bénédiction de Jacob. Nous avons montré également les raisons pour lesquelles ces poèmes, consacrés aux tribus, peuvent et doivent entrer dans la famille des poésies que nous venons d'étudier. Outre le verset 2 (Réunissez-vous, etc.) par lequel, nous l'avons montré, notre pièce y est rattachée, on remarque encore le v. 6 (בסודם אל תבא נפשי), qui rappelle Ps. I, 1, et le verset 18 (לישועתך קויתי ה׳), qui est une véritable phrase des Psaumes. L'identité presque textuelle du passage relatif à Joseph dans notre Bénédiction et dans celle de Moïse est un lien de plus. Nous parlerons plus loin de l'analogie du passage relatif à Juda avec d'autres passages de la Bénédiction de Moïse et avec certains passages des prophéties de Bileam [1].

297. Il serait chimérique, à notre avis, de chercher dans la Bénédiction de Jacob des renseignements nouveaux sur les douze tribus ou de vouloir déterminer l'époque de ce morceau à l'aide des prétendus renseignements qu'il contiendrait. En réalité, l'auteur n'a rien à nous apprendre sur les tribus, il ne s'est même pas donné la peine de rechercher dans la Bible les faits par où elles peuvent se distinguer l'une de l'autre. Ce qu'il dit de Juda et de Joseph (Ephraïm) s'imposait par l'histoire de ces deux tribus et ne lui a demandé aucun effort ni aucune recherche ; le reste, sauf exception, est passablement superficiel, et il ne faudrait pas trop en presser le sens. Ne sachant rien de spécial sur les tribus, il se borne à leur adresser des compliments, au fond assez uniformes, tirés de leur nom par jeu de mots et de leur situation géographique. C'est par ce procédé uniforme qu'il couvre l'indigence de sa pensée et de ses informations.

298. Il se tire d'affaire de cette façon avec Zabulon, Issachar Dan, Gad, Aser. Dans le verset consacré à Zabulon, il n'y a pas autre chose qu'une notice sur l'emplacement du territoire de la tribu, avec allusion au mot זבול ; ce qu'il dit de Gad est un simple jeu de mots, rien de plus; le commencement du passage relatif à Dan n'a pas plus de valeur, il ne faut pas y chercher un

[1] Il est remarquable aussi que le mot הקק ou מהקק, qui n'est pas très fréquent, se rencontre dans notre Bénédiction, v. 10, dans la Bénédiction de Moïse (v. 21), dans le Cantique de Débora (v. 14 ; cf. Ps. LX, 9.

sens profond ; pour Aser, tout est tiré du nom de la tribu, et s'il se trouve par hasard que cela est assez conforme à la réalité, ce n'est peut-être pas la faute de l'auteur ; enfin, l'éloge d'Issachar vient en grande partie de ce que l'auteur décompose le nom de la tribu en ישא שכר, « il prend un salaire » ; du moment qu'il prend un salaire, il est soumis, privé de son indépendance, tributaire, il est comparé à l'âne, parce que l'âne est une bête soumise ; il prend aussi un salaire de Dieu, il est établi pour cela dans un pays fertile, et il se trouve que ce trait aussi est juste. Même pour Juda, où la matière pourtant ne manquait pas, il y a un jeu de mots, qui, il faut le dire, n'est pas mal réussi et s'applique parfaitement ; enfin, dans le verset 22, relatif à Joseph, Wellhausen a trouvé aussi une allusion au nom d'Ephraïm [1].

Le détail géographique, qui est utilisé, comme nous l'avons vu, pour Zabulon, Issachar et Aser, joue aussi un rôle dans les passages concernant Juda et probablement dans celui qui est consacré à Joseph. L'histoire, d'autre part, n'a eu d'influence, en réalité, que sur la bénédiction accordée à Juda et à Joseph, parce qu'il était impossible d'ignorer ou de méconnaître l'influence que ces deux tribus ont exercée sur les événements. Les épreuves particulières de Joseph (v. 23) sont les épreuves subies par le patriarche Joseph dans son enfance et en Egypte ; elles ne sont pas omises non plus dans les Psaumes (cv, 18).

299. Plusieurs tribus sont représentées sous le symbole d'un animal, qui les désigne et fait, pour ainsi dire, partie de leurs armes : Juda est un lion et un לביא, Issachar un âne osseux, Dan un serpent et un שפיפן, Nephtali une איילה שלחה (biche, si le texte est correct), Benjamin un loup. En représentant trois des tribus par le lion, le serpent, le loup, l'auteur a certainement l'intention de signaler ces tribus comme douées de grandes vertus militaires et spécialement redoutables à leurs ennemis. C'est le seul et unique sens de ces symboles. La distribution des trois symboles sur les trois tribus s'est probablement faite d'après l'idée que l'auteur avait de l'importance historique ou numérique des trois tribus, et l'ordre de gradation est probablement celui qui va du lion au loup et du loup au serpent. Partout où la Bible énumère les bêtes spécialement agressives, elle pense tout d'abord aux trois espèces dont nous parlons et le plus souvent énumérées dans cet ordre : lion (et panthère), loup (et ours דב), serpent [2]. Il ne faut donc pas chercher des intentions raffinées dans l'attribution

[1] Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 2e édit., p. 350.

[2] Voir Isaïe, xi, 6-8 ; lxv, 25 ; Amos, v, 19 ; I Sam., xvii, 35 ; Jérémie, v, 6 ; Ezéchiel, xxii, 24-27 ; Habaccuc, i, 8 ; Prov., xxviii, 15.

du loup à Benjamin et dans celle du serpent à Dan, et ce que nous venons de dire prouve avec la dernière évidence combien il est faux de penser, avec M. Dillemann [1], que le serpent doit rappeler ici le stratagème à l'aide duquel les Danites se sont emparés de Laïs [2], et d'en tirer cette conclusion, où perce le préjugé du polémiste chrétien contre l'Ancien-Testament, que Dan est vanté ici pour l'art d'attaquer lâchement par derrière [3]. Les citations que nous venons de faire en note montrent qu'en associant le serpent au lion et au loup, la Bible ne fait pas la moindre allusion à la prétendue ruse de cet animal [4]. Un verset de Jérémie (VIII, 17) où l'ennemi redoutable qui, du nord, se précipite sur les Juifs, est représenté sous les traits d'une armée de serpents, lève tous les doutes à cet égard. Le serpent est pour la Bible un animal valeureux et qui attaque hardiment.

Outre Juda, Dan et Benjamin, les tribus signalées pour leur vertu militaire sont Gad et sûrement Joseph. Le passage relatif à Joseph étant exactement le même (sauf les variantes) que le passage correspondant de la Bénédiction de Moïse, nous sommes convaincu que l'éloge de la vertu militaire de Joseph, qui se trouve dans la Bénédiction de Moïse, manque ici par accident; il est impossible qu'un éloge de ce genre ait manqué ici [5].

[1] *Kurzgefasstes exeget. Handbuch, Genesis*, 4e édit., sur Genèse, XLIX, 17.

[2] Juges, ch. XVIII.

[3] Les rédacteurs du *Kurzgef. exeg. Handbuch* devraient bien renoncer à ces procédés. Ainsi il leur arrive fréquemment de citer les opinions des rabbins du moyen âge, et il est rare qu'ils n'accompagnent pas ces citations de remarques désobligeantes : les subtilités des rabbins, les sottises amoncelées par les rabbins, etc. Les commentaires des auteurs chrétiens du moyen âge sont-ils plus scientifiques ?

[4] Nous ne croyons pas, du reste, que la ruse du serpent se trouve ailleurs, dans l'Ancien-Testament, que dans l'histoire d'Adam et d'Eve.

[5] On admet généralement que la Bénédiction de Jacob est d'un écrivain du royaume du sud, qui aurait sacrifié Ephraïm, et celle de Moïse, d'un écrivain du nord, qui aurait sacrifié Juda. Mais s'il y a des objections à notre explication, que d'objections aussi à celle-là ! Si l'auteur de la Bénédiction de Jacob en veut au royaume du Nord, et tout en admettant que, dans ce cas, Ephraïm méritait spécialement son ressentiment, pouvait-il louer, comme il le fait, les autres tribus composant le royaume du Nord ? Est-il même possible d'attendre d'auteurs ainsi placés au milieu de luttes politiques et religieuses assez d'impartialité pour que l'un lasse des vœux en faveur de Juda, l'autre en faveur d'Ephraïm ? Comment expliquer que le même éloge d'Ephraïm se trouve textuellement chez l'un et l'autre écrivain, qu'un auteur d'Ephraïm aille chercher l'éloge de sa tribu chez un auteur judéen ou qu'un judéen aille répéter pieusement ce qu'un poète du Nord aurait dit de la tribu d'Ephraïm ? Comment expliquer aussi que dans la Bénédiction de Moïse, Juda se trouve tout de même en tête des tribus (Ruben ne compte guère) ? que la tribu de Lévi reçoive, non pas un certain éloge (admettons que les lévites n'aient pas été impopulaires dans le nord), mais un éloge absolument enthousiaste et allant jusqu'aux dernières limites du lyrisme ? que Benjamin, qui tenait avec Juda après le schisme, obtienne également tant de sympathie ? La grande pierre d'achoppement, pour l'explication que nous combattons, est surtout le v. 19 de la Bénédiction de Moïse, où le culte de Dieu sur la montagne sainte de Jérusalem est formellement indiqué et qu'il

300. On voudrait savoir ce qui a valu à ces cinq tribus, à l'exclusion des autres, cette note particulièrement flatteuse. Pour Juda et Joseph (Ephraïm), cela s'explique tout seul. Benjamin était situé géographiquement entre Juda et Ephraïm, il a probablement été associé à toutes les expéditions militaires de la tribu de Juda et peut-être, à l'origine, à celles d'Ephraïm [1] ; l'épisode de la fin des Juges, chap. XIX–XXI, montre bien dans Benjamin une tribu belliqueuse. Sa place est donc toute marquée ici à côté de Juda et d'Ephraïm. Pour Dan et Gad, nous pensons que l'auteur les a choisis parce qu'ils étaient, pour ainsi dire, placés à l'avant-garde des Hébreux, Dan tout au nord, Gad à l'est du Jourdain. Dan recevait le premier choc de l'ennemi venu de Syrie ou d'Assyrie, Gad avait une frontière plus exposée que celle de toute autre tribu aux incursions de l'ennemi, et ni la tribu de Ruben, bientôt disparue, ni la demi-tribu de Manassé numériquement inférieure, ne devaient lui être d'un grand secours pour défendre la partie transjordanique du territoire hébreu. C'étaient, pour ces deux tribus de Dan et de Gad, de bonnes conditions pour développer leurs qualités militaires ; et la hardiesse avec laquelle elles se sont installées aux postes les plus exposés dénote déjà chez elles une grande force de caractère et l'esprit d'entreprise.

301. Dans la Bénédiction de Moïse, ce sont exactement les mêmes tribus, sauf Benjamin, qui sont signalées pour leur valeur et leur courage ; seulement les coefficients, si nous pouvons nous exprimer ainsi, sont changés, et c'est pour nous une preuve qu'il ne faut pas attacher une grande valeur historique à ces notices. L'éloge de Juda y est considérablement affaibli ; Joseph est porté aux nues ; Gad, quelque inexplicable que ce soit, prend à peu de

est absolument impossible d'attribuer à un poète du royaume du Nord. Ce qu'il y a de séduisant, dans la thèse opposée à la nôtre, c'est l'explication qu'on donne aux mots ואל עמו תביאנו (vers. 7) dans le passage relatif à Juda : cela signifierait que Juda, actuellement séparé des autres tribus (du royaume du Nord), finira par s'associer et par revenir à elles. Mais, outre qu'un pareil vœu est absolument isolé dans la Bible et que l'attitude de Juda ne pouvait, à aucun moment, à ce qu'il nous semble, donner le moindre espoir à ce sujet, il faut considérer que ces mots viennent après le passage : « Écoute la prière de Juda », et la prière de Juda n'était certainement pas d'aller s'attacher, comme une espèce d'annexe insignifiante, au royaume du Nord. Il y a probablement quelque faute de copie dans ces mots אל עמו תביאנו. Le ton moins lyrique du passage relatif à Juda s'explique peut-être par ce fait que, le morceau étant écrit à l'époque du second temple et quand Juda représentait la nation, il n'était pas possible de ne pas tenir compte de la situation humiliée du pays. Pour les autres tribus, le poète avait franc-jeu et pouvait se livrer à sa fantaisie.

[1] Voir, sur ce sujet, la *Jüd. Zeitschrift*, de Geiger, *l. c.* ; M. Geiger fait remarquer que, dans Ps. LXXX, 3, Benjamin est nommé entre Ephraïm et Manassé comme s'il était incorporé à la tribu de Joseph. Le même fait se produit dans le Cantique de Débora (vers. 14), où Benjamin est nommé entre Ephraïm et Makir (Manassé).

chose près, la place donnée à Juda dans la Bénédiction de Jacob, il est un lionceau (labi), il a le sceptre du législateur, מחקק, et Dan aussi est un lion. On voit que l'auteur ne se préoccupe pas grandement ni de la vérité historique, ni de garder la mesure juste et de respecter les proportions Il n'est pas hors de propos de faire remarquer, enfin, que deux des discours de Bileam [1] attribuent au peuple hébreu tout entier la partie la plus importante de l'éloge accordé à Juda par la Bénédiction de Jacob ; n'est-ce pas une raison de plus pour penser que ces éloges étaient des phrases courantes et se distribuaient un peu au hasard et sans qu'on y mît beaucoup de réflexion ?

Il est bon de remarquer encore que, dans la Bénédiction de Jacob, Zabulon seul est mentionné comme demeurant sur la mer ; dans celle de Moïse, c'est Zabulon et Issachar ; dans le Cantique de Débora, c'est Dan et Aser. Cela indique aussi, à ce qu'il nous semble, qu'il ne faut pas attendre des auteurs de ces morceaux des renseignements historiques bien authentiques.

302. Il reste à expliquer pourquoi, dans la Bénédiction de Jacob, Ruben, Siméon et Lévi sont traités dans un esprit tout différent que les autres fils de Jacob et ne reçoivent pas la note élogieuse qui est pour ainsi dire de rigueur dans ce genre de composition. Cette étrange anomalie, surtout singulière pour Lévi, qui est la tribu sainte, vient uniquement, à ce que nous croyons, de ce que l'auteur a voulu adapter son poème aux circonstances et faire ici de la couleur locale. Voilà pourquoi est rappelée l'histoire de Ruben racontée Genèse, XLV, 23, et la conduite regrettable de Siméon et Lévi dans l'affaire de Sichem. L'auteur n'est point capable d'un plus grand effort pour se tenir dans la situation, et déjà avec Juda il abandonne franchement le terrain historique et se détache de la réalité pour suivre son rêve poétique.

303. Voici quelques observations de détail :

V. 1. — Le אחרית est une des choses qui préoccupent beaucoup les poètes des Pauvres ; voir Nombres, XXIV, 14 (cf. XXIII, 10) et plusieurs passages du second Isaïe.

V. 6. — בסודם וג' rappelle beaucoup Ps. I, 1 ; כבודי est très remarquable et ne semble guère être employé dans ce sens que dans les Psaumes (p. ex., XVI, 9 ; LVII, 9).

[1] Nombres, XXIII, 24, et XXIV, 8. Dans le même verset, le *reem* (si la leçon est juste) rappelle le v. 17 de la Bénédiction de Moïse (concernant Joseph) et le מחץ rappelle le v. 11 de la même Bénédiction. Dans Nombres, XXIII, 24, il est dit aussi du peuple hébreu quelque chose qui ressemble fort à ce que la Bénédiction de Jacob dit de Benjamin.

V. 9. — La comparaison avec Nombres, XXIII, 24, et XXIV, 9, a déjà été indiquée plus haut.

V. 10. — Le mot מחקק se trouve justement dans les morceaux dont nous avons à nous occuper ici ou qui s'y rattachent : Nombres, XIX, 18 ; Deut., XXIII, 21 ; Juges, V, 14 ; Ps., LX, 9 et CVIII, 9. On ne le trouve plus que dans Isaïe (XXXIII, 22) ; voir aussi חוקקי, Juges, V, 9.

V. 11. — דם ענבים ; l'expression ne se trouve plus que dans le chap. XXII du Deut. (vers. 14), dont nous aurons aussi à nous occuper plus tard.

V. 13. — Il est important pour notre thèse de remarquer que les mots mêmes de notre texte (לחוף ימים ישכן) sont, dans le Cantique de Débora, appliqués à Aser avec ישב au lieu de ישכן, et le mot אניות, à Dan. Notre verset s'appliquait peut-être aussi à l'origine, à deux tribus, et au lieu de והוא, qui est très singulier, il y aura eu le nom d'une tribu.

V. 14. — משפתים. Nous croyons qu'il est digne de remarque que ce mot ne se trouve plus que dans le Cantique de Débora (vers. 16) et que le mot שפתים ne se trouve que dans Ps. LXVIII, 14, et Ezéch., XL, 44.

V. 18. — La ישועה et la תשועה de Dieu sont un des thèmes spéciaux des Psaumes ; le verset a tout à fait la tournure d'un verset des Psaumes.

V. 23-26. — Nous avons déjà signalé l'étroite parenté de ce passage avec le passage parallèle de la Bénédiction de Moïse ; au verset 24, אביר יעקב, Dieu *abir*, ne se trouve plus que dans les Ps. et dans Isaïe, chap. I, XLIX et LX ; au lieu de רעה אבן ישראל, lire רעה צאן יש׳.

Il nous est impossible de ne pas signaler le hasard singulier qui fait que dans les versets 30, 34 et 35 du Ps. XVIII, on trouve les uns à la suite des autres, le גדוד, le שור, les אילות, le קשת et les זרעות qu'on a ici aux versets 19, 21, 22 et 24. La remarque est peut-être puérile et peut ne conduire à rien. Les במות revivent encore ici, si on lit, avec certaines versions, במות au lieu de בנות.

9. *Bénédiction de Moïse et Cantique de Débora.*

304. Nous avons déjà parlé plus haut de la Bénédiction de Moïse, il ne nous reste qu'à ajouter un petit nombre d'observations.

L'éloge qui est fait de Juda est relativement médiocre et chiche ; il prend cependant meilleure tournure quand on s'aperçoit qu'il

faut y ajouter le verset 11. Ce verset ne peut pas convenir à la tribu de Lévi, qui n'est pas une tribu militaire, qui n'a pas de territoire à défendre ni, par conséquent, d'ennemis à combattre. Les versets consacrés à Juda parlent de cette tribu au singulier, la tribu du verset 11 est aussi désignée par le singulier, tandis que les versets 9-10, consacrés à Lévi, parlent de cette tribu au pluriel. La transposition erronée du verset 11 est donc certaine [1].

Nous en disons autant des mots עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק du verset 19; ils ne peuvent pas se rapporter à Zabulon et Issachar, dont il est question dans le verset précédent, et nous pensons qu'ils doivent être attribués à la tribu de Lévi, qui trouve ainsi une compensation pour le verset 11, que nous voulons lui enlever.

305. La parenté de la Bénédiction de Moïse avec celle de Jacob, pour le fond des idées, est évidente : elles disent à peu près la même chose des tribus. Nous avons déjà fait remarquer que, dans les deux, les tribus guerrières sont les mêmes, sauf une exception pour Benjamin. Zabulon, Issachar, Nephtali et Aser sont représentés, dans les deux, comme des tribus vivant pacifiquement dans une grande prospérité matérielle. On a déjà vu pourquoi les deux pièces diffèrent sur Ruben et Lévi, et ce que nous avons dit à ce sujet explique pourquoi la tribu de Siméon, qui s'est perdue de bonne heure, est mentionnée dans la Bénédiction de Jacob et ne l'est plus dans celle de Moïse.

L'expression de איש חסידך (vers. 8) appartient à la littérature des Pauvres. L'éloge pompeux de la tribu de Lévi semble indiquer le temps du second temple ; enfin, le commencement du v. 19, que nous avons déjà signalé plus haut, est particulièrement remarquable. Tout d'abord, il a les זבחי צדק qui jouent un si grand rôle dans les Psaumes [2] et qui semblent devoir remplacer les sacrifices véritables. De plus, il annonce la vocation et l'accession des gentils, qui forment un des thèmes les plus importants des Psaumes [3].

306. A notre grand regret, nous ne pouvons pas dire grand' chose du Cantique de Débora. Heureux sont les commentateurs qui savent expliquer la partie relative aux tribus, elle nous paraît absolument incompréhensible, le texte est dans un état lamentable. Nous croyons bien voir (v. 18) que Zabulon et Nephtali sont

[1] Nous voyons, dans l'article de la *Jüd. Zeitschrift*, de Geiger, *l. c.* (7e année), p. 292, que dans un écrit de Kohler, que nous ne connaissons pas, et qui a pour titre *Segen Jacobs*, la même opinion est déjà exprimée.

[2] Voir n° 105.

[3] Voir n° 125.

loués d'avoir repoussé l'invasion de Sisera, comme il est raconté au chap. IV, v. 6-10; mais cela même n'est pas sûr, et, dans tous les cas, est exprimé très vaguement. Pour Zabulon, il est bien possible que le texte veuille dire que, dans la guerre contre Sisera, les hommes de cette tribu se sont bravement exposés à la mort, mais la suite du verset, concernant Nephtali, ne contient qu'une énonciation vague indiquant la grandeur et la puissance de Nephtali, et qu'on peut rapprocher de divers passages de même espèce qui sont particuliers aux morceaux dont nous nous occupons ici [1]. Dans le reste du morceau, les commentateurs veulent trouver un reproche adressé aux autres tribus, qui, au lieu de s'associer à la guerre dans un mouvement patriotique, sont restées tranquillement chez elles. Mais on peut assurer que les passages relatifs à Ephraïm, Benjamin, Manassé, Issachar (v. 14, 15), Gad et Aser (v. 17), quelque obscurs qu'ils soient la plupart, ne contiennent absolument rien d'un blâme pareil; Ruben et Dan pourraient seuls encourir ce reproche; cela seul prouve déjà la fausseté de l'explication; car, pourquoi justement accuser Ruben et Dan, qui ne représentent pas les plus grandes forces militaires du pays? Pour Dan, en outre, le parallélisme avec les trois autres tribus nommées dans le verset (v. 17) montre qu'on n'a ici, sur ces quatre tribus, qu'une notion géographique analogue à celles de la Bénédiction de Jacob et de la Bénédiction de Moïse et qu'il faut effacer le mot למה. Reste la tribu de Ruben, à cause du même mot למה du v. 16. Mais quand même nous ne serions pas en état d'expliquer ce verset, ce qui précède montre qu'il ne saurait avoir le sens qu'on lui donne, et il n'est pas difficile de l'interpréter autrement, par exemple, ainsi : Ruben compte beaucoup d'hommes de sens, il est bien dommage qu'il soit resté de l'autre côté du Jourdain, au lieu de venir s'établir avec les autres tribus, dans le cœur du pays. L'ensemble de tout le morceau nous paraît indiquer la prospérité matérielle de la plupart des tribus, due en partie à leur belle situation géographique, et la valeur militaire ou politique des autres tribus (Ephraïm, Benjamin, Manassé, Nephtali, et peut-être Zabulon). Les tribus de Zabulon et de Nephtali sont placées à la fin, à cause du rôle spécial qu'elles ont joué dans la guerre contre Sisera, et pour amener plus naturellement la suite du récit. Juda, Siméon et Lévi manquent; cela s'explique peut-

[1] ורכיבהו על במתי ארץ, Deut., XXXII, 13 (Bileam); על במותימו תדרך, Deut., XXXIII, 29 (Bénédiction de Moïse); ועל במתי יעמידני, Ps. XVIII, 34; ועל במותי ידרכני, Habac., III, 18; דרך על במתי ארץ, Michée, I, 3. L'expression, dans ce sens, ne se trouve plus que dans Amos, IV, 13, et dans le second Isaïe, LVIII, 15.

être parce que l'événement célébré dans le Cantique se passe dans le nord et que l'ensemble de la scène va de la frontière sud du royaume d'Israël à la frontière du nord (chap. IV, 5-6). L'absence du nom de Juda est cependant curieuse et fait difficulté. Benjamin est nommé comme une espèce de vassal d'Ephraïm [1]. Si on voulait expliquer l'absence du nom de Juda en disant que le poème est dû à un poète du royaume du Nord, il en résulterait déjà que le morceau n'est pas d'un contemporain, concession importante pour notre thèse ; mais il en résulterait aussi qu'il est difficile de comprendre qu'Ephraïm, quoique tenant la tête de la liste, soit expédié en deux mots avec assez de froideur.

10. *Nombres*, X, 35-36.

307. La fameuse formule prononcée par Moïse lorsque l'arche se mettait en mouvement et lorsqu'elle s'arrêtait, nous paraît sûrement appartenir à notre cycle littéraire. Le verset 35 indique la dispersion et la fuite des peuples ennemis, ce qui est une des idées communes importantes des Psaumes. Ce verset se trouve, du reste, textuellement dans Ps. LXVIII, 2. Le verset 36 se retrouve peut-être aussi dans le même Ps., v. 18, si l'on y remplace le mot שנאן, encore inexpliqué, par le mot ישראל, (le *yod* du mot sera tombé à cause du *yod* final du mot précédent, de sorte qu'on a : רבתים אלפי ישראל).

Remarquez, du reste, combien ces mots de רבותים ou de רבבות et le mot אלפים sont fréquents dans les morceaux que nous étudions : on les trouve dans la Bénédiction de Moïse (v. 2 et 17) et dans Ps. CXLIV, 13.

11. *Nombres*, XXI, 17-18.

308. Dans ce chant du puits, le début ressemble à celui du Cantique de la mer Rouge et du Cantique de Débora. Nous n'avons donc pas à nous y arrêter. Ce qui est plus intéressant, c'est qu'on a ici les שרים, les נדיבי עם, le מחקק, absolument comme dans le Cantique de Débora. Sur le מחקק, voir encore spécialement plus haut nos observations sur le v. 10 de la Bénédiction de Jacob. On a ici la mise en scène où la protection de Dieu se manifeste devant le peuple et les grands du peuple assemblés.

[1] *Jüdische Zeitschrift*, de Geiger, *l. c.*

12. *Les discours de Bileam, Nombres*, XXIII *et* XXIV.

309. Nous avons déjà été amené à citer, plus haut, un grand nombre de passages des discours de Bileam, et les comparaisons auxquelles ces passages ont donné lieu suffiraient déjà à prouver que les discours de Bileam appartiennent à la littérature des Pauvres.

310. Le thème principal de ces discours est qu'Israël est un peuple à part, unique en face des nations, que Dieu le protège spécialement et que, dans un avenir plus ou moins éloigné, il soumettra les nations. C'est la thèse messianique des Pauvres.

1er *Discours*, XXIII, 9-10. — On y trouve ce בדד sur lequel nous avons déjà si souvent insisté et qui est encore commenté par les mots : « et qui n'est pas rangé parmi les nations ». Il faut noter aussi le mot ישרים, qui désigne les Pauvres, et le אחרית, qui revient au ch. XXIV, 14, et que nous avons déjà signalé plus haut.

2e *Discours*, XXIII, 19-24. — Le fond des idées est assez nouveau, il n'arrive pas souvent que la Bible dise que Jacob et Israël sont purs de tout péché, qu'il ne s'opère chez eux ni נחש ni קסם[1] ; c'est le contraire qu'on trouve généralement dans l'Ancien Testament. L'expression תרועת מלך בו ne se trouve pas ailleurs non plus. En revanche, le passage contient tout d'abord, v. 24, des parties qui rappellent la Bénédiction de Jacob et celle de Moïse, comme nous l'avons indiqué plus haut, et le même fait se reproduit dans le 3e discours, XXIV, 9. — Le v. 22 se retrouve en partie plus loin, XXIV, 8. Les mots כתועפות ראם לו doivent être comparés à תועפת הרים לו de Ps. XCV, 4 (nous croyons que dans les deux endroits, la leçon est juste), mais aussi, pour le fond, au קרני ראם קרניו de la Bénédiction de Moïse, v. 17. — Nous ne savons si le מה פעל אל est interrogatif et désigne la question ironique adressée si souvent aux Juifs malheureux par les nations pour demander ce que Dieu faisait donc pour eux[2]. — V. 24, דם חללים ישתה, cf. Deut., XXXII, 42.

3e *Discours*, XXIV, 5-9. — Le v. 6 rappelle Ps., I, 3, et autres passages des Psaumes. — La défaite des ennemis des Juifs n'offre rien de particulier.

4e *Discours*, XXIV, 16-24. — C'est dans ce discours que la thèse messianique est le plus franchement abordée, et le caractère du

[1] Si toutefois on ne traduit pas : le נחש et le קסם ne peuvent rien contre Jacob et Israël.

[2] Voir nos 30 et 42.

morceau semble formellement indiqué par l'opposition du v. 17 avec le verset XXIII, 9. L'étoile du v. 17, représentant probablement le Roi-Messie, n'a rien qui doive étonner; le roi de Babylone, dans Isaïe XIV, 12, est aussi comparé à un astre. — Le sens général de la suite est très clair : l'auteur énumère les nations ennemies qui succomberont l'une après l'autre au jour final et à l'avènement du Libérateur. Dans le détail, le tout offre de nombreuses difficultés. — V. 17. La fin du verset a évidemment une grande analogie avec Ps., LXVIII, 22, et cette analogie peut suggérer quelques corrections, soit dans notre verset, soit dans celui du psaume. Au lieu de קרקר, par exemple, on serait tenté de lire קדקד. Les nations sont énumérées ici dans l'ordre suivant : Moab, Edom (Séïr), Amalec, sans parler des suivants. Dans le Cantique de la mer Rouge, on a successivement : Philistins, Edom, Moab, les habitants de Canaan ; dans le Ps. LX, Moab, Edom, Philistins. La mention des Philistins, dans ces deux derniers passages, permet de supposer qu'ils se trouvaient aussi dans notre discours, de sorte que nous lirions : וקדקד בני פלשת en prenant le כל qui est avant בני pour en faire les deux premières lettres du mot פלשת. — V. 18, עשה חיל, cf. ce même Ps. LX, v. 14, sans parler d'autres passages. — V. 21, jeu de mots du genre de ceux de la Bénédiction de Jacob. — Nous n'avons rien de nouveau à dire sur la fin du discours.

13. *Deutéronome*, *chap.* XXXII.

311. Il suffit de lire simplement ce chapitre pour être tout de suite convaincu qu'il appartient à la littérature des Pauvres. Dieu conduit son peuple à part, le protège, mais le peuple pèche contre lui, la punition ne tarde pas à venir, les nations oppriment et persécutent les Juifs ; le jour de la revanche viendra cependant, les Juifs seront réhabilités et un châtiment exemplaire atteindra les nations. C'est la thèse messianique dans toute sa pureté.

312. Les détails, aussi bien que l'ensemble du morceau, sont absolument convaincants. Nous ne voulons pas prendre le morceau phrase par phrase, pour indiquer un à un les points de contact et de ressemblance qu'on y trouve avec la littérature des Psaumes, il nous semble que cette analogie est tellement frappante qu'il est superflu de rassembler, pour faire la démonstration, un grand appareil scientifique ; le lecteur qui voudra vérifier notre assertion pourra le faire facilement à l'aide de la Concordance.

Nous nous bornons à indiquer ce que nous sommes en état de constater à première vue et à la simple lecture. Pour cet objet, nous suivrons le texte pas à pas.

Tout le monde sait que les mots הבו גדל לאלהינו (v. 3) ont de fréquentes analogies dans les Psaumes. On y retrouve également le qualificatif de צור appliqué à Dieu, le Dieu dont l'œuvre ou le chemin est תמים, le Dieu de justice et de fidélité אמונה, le Dieu qui est *çaddik* et *iasar* (v. 4), le Dieu qui est le père de la nation israélite et son קנה (v. 6 ; Ps. LXXIV, 2), qui a créé et affermi son peuple (Ps. CXIX, 73) ; la référence au témoignage des ancêtres et de l'histoire des temps anciens (v. 7 ; Ps. XLIV, 2 ; LXXVIII, 3) ; le nom « d'héritage de Dieu » appliqué au peuple juif (v. 9 ; Ps. XXXIII, 12), la conduite faite par Dieu aux Hébreux dans le désert, le nom de *iesimon* pour le désert, l'expression de יסבבנהו que nous avons déjà signalée tout spécialement dans les Psaumes (v. 10 [1]) ; la protection des Hébreux couverts par l'aile de Dieu (v. 11 ; cf. surtout Ps. XCI, 4) ; le peuple juif placé à part בדד, idée dont l'importance est maintenant connue (v. 12 [2]), le mot תלמיש (v. 13), les béliers du Basan (ou les taureaux de Basan, v. 14 ; Ps. XXII, 13) ; le mot יקניאוהו (v. 16), qui ne se trouve plus ailleurs que dans Ps. LXXVIII, 58 ; les dieux étrangers אל זר et אל נכר (v. 16 ; Ps. XLIV, 21 ; LXXXI, 10) ; les שדים, qui ne se trouvent plus que dans Ps. CVI, 37 ; le הסתר פנים (v. 20), le אחרית (v. 20 ; cf. Ps. LXXIII, 17), שאול תחתית (v. 22 ; lire plutôt תחתיה, Ps. LXXXVI, 13 ; LXXXVIII, 7), le mot לחם (v. 22, est plus fréquent dans les Psaumes que partout ailleurs), les flèches de Dieu (v. 23 [3]), l'idée qu'ont les nations que c'est à leur force, non à la colère de Dieu, que les Hébreux succombent (v. 27 : voir Ps. LXXXIII), les Juifs vendus par Dieu à leurs ennemis (v. 30 ; Ps. XLIV, 12 ; Isaïe, L, 1 ; LII, 3) ; la bonne vigne représentant le peuple juif (dans les Psaumes), la mauvaise vigne représentant les nations (ici) ; Sodome, Gomorrhe, représentant les méchants, le venin, les serpents, les tanninim (v. 32), les chambres du trésor de Dieu (v. 34), le pardon final accordé au peuple juif (v. 36, textuellement dans Ps. CXXXV, 14), la polémique contre les dieux étrangers (v. 37-39), Dieu seul et unique (v. 39, presque textuellement dans le second Isaïe, XLIII, 13 ; cf. XLIV, 6) ; le Pauvre qui vit éternellement

[1] Au lieu de יבוננהו, il faut sûrement lire יכוננהו.

[2] Pour les במתי ארץ (v. 13, voir plus haut, n° 306 ; חלב חטה (v. 14) ne se trouve plus que dans Ps. CXLVII, 14 ; דם ענב (v. 14) ne se trouve plus que dans la Bénédiction de Jacob (Genèse, XLIX, 11).

[3] L'expression אשביתה מאנוש זכרם est à comparer avec להכרית מארץ זכרם du Ps. XXXIV, 17 ; cf. CIX, 15.

(v. 40), la vengeance tirée des ennemis (v. 41-43), l'hommage rendu par les nations au peuple juif (v. 43[1]).

313. Il faut aussi remarquer la parenté de notre morceau avec un certain nombre de ceux que nous venons d'étudier ou que nous étudierons encore dans ce chapitre. Tout d'abord, tout le monde sait que le mot *iesurun* par lequel est désigné le peuple hébreu (v. 15) ne se trouve plus que dans le chapitre suivant du Deut. (Bénédiction de Moïse, v. 5 et 26) et dans le second Isaïe, XLIV, 2. Nous ajoutons que nous pensons que si le peuple hébreu est désigné par ce mot, c'est pour dire qu'il est un peuple de *iesarim* (Justes), et c'est pour nous une raison de plus de croire que ces morceaux appartiennent à la littérature des Pauvres. Les « hauteurs de la terre » (v. 13) et le בדד (v. 12) se trouvent aussi dans la Bénédiction de Moïse (v. 27 et 28), et enfin la conclusion des deux morceaux, pour le fond, est presque identique. Les principales analogies avec les autres morceaux dont nous avons parlé se trouvent d'abord au v. 17, où les « dieux nouveaux » rappellent un passage analogue du Cantique de Débora (v. 8), puis au v. 42, dont les פרעות se trouvent également dans le Cantique de Débora (v. 2), enfin au v. 39, où les mots « Je fais mourir et revivre » rappellent fortement un passage de la prière de Hanna (v. 6), prière dont nous aurons à nous occuper plus loin.

Mais ce qui est peut-être plus frappant que toutes ces observations de détail, c'est la ressemblance remarquable de notre morceau avec le Ps. LXVIII. La marche des idées est exactement la même dans les deux morceaux, et souvent elles sont exprimées presque de la même manière. Dans les deux morceaux, on a une introduction qui fait appel à l'attention de l'auditeur (remarquez le האזינו du Ps. et le האזינו du Deut.), puis on invoque le témoignage des ancêtres, et on passe au récit des faveurs spéciales accordées par Dieu aux Hébreux dans le désert, des infidélités et des trahisons du peuple juif, qui court après les dieux étrangers, devient insolent et insoumis dans la prospérité, irrite l'Eternel en adorant les idoles ; les deux pièces, enfin, s'achèvent par la description de la punition des Hébreux, soumis par Dieu au joug des nations, et par le tableau de leur relèvement. On peut aussi comparer notre poésie avec le Ps. XLIV, auquel elle ressemble par endroits, et en partie avec Ps. CVI et CVII.

314 Dans son ensemble, le morceau ne contient, pour le fond des idées, presque rien de nouveau et qui ne soit connu par les Psaumes. Les idées originales qu'on y trouve se réduisent à peu

[1] Lire אדמתו ועמו.

près aux suivantes : Dans le v. 8, il est dit, peut-être par allusion à la dispersion des nations racontée dans la Genèse (x, 5, 32), que dès l'époque où l'humanité s'est subdivisée en groupes ethniques, Dieu a réservé un territoire spécial aux douze tribus. Le miel qui sort du rocher et l'huile qui sort du caillou (v. 13) peuvent aussi être considérés comme une nouveauté ; on ne connaissait jusqu'à présent que l'eau qui sort du rocher. Enfin, au v. 12, les Hébreux sont loués pour n'avoir adoré d'abord, lorsque Dieu les guidait dans le désert, aucun dieu étranger. Cet éloge, qui est rare, se trouve cependant, et dans une mesure beaucoup plus large, dans les discours de Bileam (Nombres, xxiii, 21, 22). Le mot « trouva » (Dieu *trouva* le peuple Hébreu dans le désert) du v. 10 ne doit pas être pris à la lettre. C'est une simple manière de parler. Comme d'autres l'ont déjà fait remarquer, la comparaison d'Osée, ix, 10, avec le chap. xi, prouve que l'auteur n'a pas l'intention de dire que Dieu rencontre pour la première fois les Hébreux dans le désert, après la sortie d'Egypte.

Dans les v. 26-27, il est dit que Dieu aurait anéanti les Hébreux, s'il n'avait pas craint que les nations chargées de les détruire se seraient imaginé qu'elles agissaient pour leur compte et n'auraient pas compris que dans cette œuvre de destruction, elles n'étaient que l'instrument de Dieu. Cette préoccupation de ce que pensent les Nations sur la défaite des Juifs rappelle ce que nous avons dit plus haut, n° 310, mais ce n'est pourtant pas la même chose. L'analogie de notre passage se trouve dans Isaïe, x, 5-8.

14. *La prière de Hanna, I Samuel, chap.* ii.

315. Nous nous demandons s'il est nécessaire, au point où nous en sommes venu, de prouver que la prière de Hanna n'est pas autre chose qu'un Psaume. On y trouve, comme dans les Psaumes, la ישועה de Dieu (v. 1), le Dieu saint et incomparable (v. 2), les paroles hautaines du pécheur ou du méchant, la puissance et les exploits de Dieu (v. 3), l'abaissement des puissants et le relèvement des humbles (v. 4), les affamés finalement rassasiés, la femme stérile féconde et mère de beaucoup d'enfants (v. 5), le Dieu qui fait descendre dans le scheol et en ramène, qui abaisse et qui élève (v. 6-7), et, textuellement comme dans les Psaumes (Ps. cxiii, 7-8), relève le Pauvre de la poussière, redresse l'*ébion* pour le placer à côté des grands (v. 8), et ainsi de suite. Ce *dal*, cet *ebion*, ces *nedibim* (v. 7-8) avec les *hasidim*, les Méchants, le

Roi, le Messie et le jugement de Dieu[1] (v. 9-10) suffisent à eux seuls pour fixer le caractère du morceau.

316. Nous n'insistons pas sur la langue et les expressions. Voici pourtant quelques exemples : רחב פי (v. 1) n'a qu'un seul parallèle dans la Bible. Ps. XXXV, 21 ; דבר עתק (v. 3) se trouve plusieurs fois dans les Psaumes, XXXI, 19 ; LXXV, 6 ; XCIV, 4 ; אל דעות (v. 3), cf. Ps. LXXIII, 3 ; קשת חתים (v. 4), voir Ps. XVIII, 35 ; משפיל אף מרומים (v. 7), voir Ps. LXXV, 8 ; מקים מעפר וג׳ (v. 8), textuellement comme dans le Psaume CXIII, 7-8 ; ליהוה מצקי ארץ (v. 8), voir Ps. XXIV, 1, ליהוה הארץ ; ירעם (v. 10), voir Ps. XVIII, 14 ; יתן עז (v. 10), voir Ps. XXIX, 11 ; aucun livre biblique n'a autant de fois le mot עז que les Psaumes.

Pour le מכרת ומחרה (v. 6), qui ne se trouve pas dans les Ps., voir plus haut, nº 313.

14. *Prière d'Ezéchiel lors du siège de Sennahérib*, *II Rois*, XIX, 15-19, *et Isaïe*, XXXVII, 15-20.

317. Les idées sont prises dans le fonds commun des Psaumes, et en grande partie les expressions.—V. 15, ישב הכרובים ; Ps. LXXX, 2 ; XCIX, 1. — אתה ... לבדך, Ps. LXXXVI, 10. — אתה עשית את השמים וא״ת הארץ, Ps. CXV, 15; CXXI, 20 ; CXXIV, 18 ; CXXXIV, 3.

V. 16. — « Incline ton oreille », Ps. XXI, 3 ; LXXI, 3, etc.; פקח ne se trouve plus que dans Ps., CXLVI, 5. Le méchant qui blasphème חרף est dans les Psaumes et ailleurs.

V. 18. — Polémique contre les autres dieux, comme dans les Psaumes.

Le morceau qui suit (vers. 21-31) ne rappelle point les Psaumes ; le שארית et le פלטה du v. 31 appartiennent à l'ordre d'idées propre à Isaïe.

15. *Prière d'Ézéchias après sa maladie*, *Isaïe*, XXXVIII, 9-20.

318. La prière d'Ézéchias également n'est qu'un Psaume ; celui qui a eu l'idée de rattacher ce morceau à l'histoire de la maladie d'Ézéchias a fait un de ces contresens que nous avons souvent signalés et par lesquels les métaphores perdent leur sens primitif. — On n'a pas ici autre chose que des sentiments exprimés par le Pauvre dans les Psaumes : il craignait qu'il ne fût enlevé avant

[1] Et aussi la faiblesse des forces de l'homme (v. 9).

l'âge et quand il n'avait encore atteint que la moitié de ses jours[1] ; déjà il était parvenu jusqu'aux portes du *scheol* et se voyait retranché de la terre des vivants (versets 10-11), quand Dieu l'a ressuscité (v. 16), arraché à la fosse[2], lui a pardonné ses péchés (v. 17) ; car ce n'est pas dans le *scheol* et dans la fosse qu'on loue Dieu, les vivants seuls peuvent proclamer ses vertus (v. 18-19) : quand le Pauvre sera sauvé[3], il chantera toute sa vie la louange de Dieu dans le Temple de Jérusalem (v. 20). Le lecteur aura reconnu, dans cette analyse, les thèmes qui reviennent constamment dans les Psaumes.

La preuve que c'est bien là le sens du morceau, c'est qu'il contient, versets 12-16, un passage qui peut sans doute se rapporter, à la rigueur, aux souffrances, insomnies et plaintes d'un malade, mais qui s'explique bien plus naturellement par les passages parallèles des Psaumes, où le Pauvre exprime, dans des termes analogues, ses inquiétudes et ses souffrances morales. Le v. 13, auquel il faut comparer Ps. XXII, 17-18, s'applique difficilement à la situation, Ezéchias n'a pas les os brisés ; mais ce verset s'entend fort bien des souffrances du Pauvre.

La conclusion du morceau (v. 20) est une de ces péroraisons qui se trouvent si souvent à la fin des Psaumes ; elle est, du reste, fort bien amenée ici ; nous la retrouverons dans la prière de Jonas, dont nous allons nous occuper.

16. *Prière de Jonas*, *Jonas*, *chap.* II.

319. Est-il besoin de prouver que cette prière n'est qu'un Psaume ? Nous croyons que ce serait peine superflue. Le lecteur sera peut-être amusé si nous essayons de reconstituer tout le morceau avec des versets des Psaumes. Ce sera la meilleure des démonstrations. Voici donc cette nouvelle version de la prière ; on pourrait en faire plusieurs, toutes différentes dans la forme et identiques au fond :

מן המצר קראתי יה ענני, חבלי שאול סבבוני . . . אל אלהי אשוע
ישמע מהיכלו קולי (Ps. CXVIII, 5 ; XVIII, 6-7).

שתני בבור תחתיות במחשכים במצולות כל משבריך וגליך עלי עברו
(Ps. LXXXV, 6-7 ; XLII, 8).

[1] Au v. 10, lire בחצי ימי.

[2] Lire חשכת, comme d'autres commentateurs l'ont déjà indiqué.

[3] Lire, v. 20, קוניה יהוה להושיעני ou והושיעני. Voir Ps. III, 8 ; Jér., II, 27.

ואני אמרתי בחפזי נגרזתי מנגד עיניך לא אראה יה בארץ החיים
(Ps., XXXI, 23 ; Is., XXXVIII, 11).
אפפוני חבלי מות באו מים עד נפש חבלי שאול סבבוני (Ps. XVIII,
5, 6 ; LXIX, 2).
אל שחת ירדתי תשוב תחייני ומתהומות הארץ תעלני ; (Ps. XXX, 1
LXXI, 20).
בהתעטף עלי רוחי אליך קראתי ותבא לפניך תפלתי (Ps. CXLII, 4 ;
LXXXVIII, 3).
השומרים חבלי שוא יבושו ידמו לשאול (Ps. XXXI, 7, 18).
ואני אזבח לך זבח תודה אבא ביתך בעולות אשלם לך נדרי יהוה
אלהי ישעתי. (Ps. XXVI, 6 ; LXVI, 13 ; LXXXVIII, 2).

320. Nous ajoutons une observation sur le texte. Au verset 7, après le mot ירדתי, il faudrait lire סגרה הארץ בריחיה, ou mieux הורידה הארץ. Pour justifier et recommander cette dernière lecture, nous ferons remarquer que primitivement le בריח, servant à verrouiller une porte, ne peut pas être autre chose qu'une barre qui pivote autour d'un axe fixe et dont l'extrémité libre va s'engager, quand la porte est fermée, dans une encoche solide ou dans un trou ménagé dans le mur. Pour ouvrir cette serrure primitive, il faut naturellement lever la barre et lui donner une direction verticale ; pour fermer la serrure, il faut abaisser la barre et lui donner une direction horizontale. De là, l'expression הוריד הבריח, pour dire « verrouiller la porte », qu'on trouve dans Is., XLIII, 14. Dans notre verset de la prière de Jonas, le mot sera tombé à cause du mot ירדתי qui précède. Nous prions de voir, sur cette prière, ce que nous avons dit plus haut, n° 318.

ISIDORE LOEB.

LE CANTIQUE DE DÉBORA

(SUITE ET FIN [1])

V

L'ACTION : PART QUE LES DIFFÉRENTES TRIBUS Y ONT PRISE (v, 13-18).

Alors un reste descend[2] *contre les principaux du peuple; Yahvéh descend pour moi contre les guerriers. D'Ephraïm* (descendent) *ceux dont la racine est en Amalec; derrière toi, Benjamin, dans tes troupes; de Makir sont descendus les régulateurs et de Zabulon ceux qui marchent avec le bâton du secrétaire; et les princes en Issachar sont avec Débora, et Issachar avec Barac; dans la vallée, il est envoyé sur ses pas.*

L'expression *sarid*, un *reste*, des *réchappés*, est caractéristique de la langue théologique; elle évoque une théorie chère aux écrivains bibliques, d'après laquelle le châtiment infligé par la divinité justement irritée ne laissera subsister qu'une faible minorité; ce petit groupe de survivants méritera par son sincère repentir de devenir la souche de l'Israël à venir [3]. C'est le cas dans la présente circonstance. — Nous traduisons *adirim 'am* par : les principaux du peuple ennemi. On pourrait, à la rigueur, traduire : les dominateurs ou oppresseurs du peuple israélite, mais ce sens est moins naturel; remarquez le contraste entre ce misérable *sarid*, *reste*, et ces *adirim*, *grands*. Dans la réalité, c'est Yahvéh

[1] Voyez plus haut, page 52.

[2] Nous rattachons, avec le *Handwörterbuch* de Gesenius, les formes *yerad* et *yaredou* au radical *yarad*.

[3] Cf. Isaïe, I, 9. — M. Renan, en traduisant *une poignée d'hommes*, laisse échapper la saveur toute théologique de *sarid*.

lui-même qui est intervenu, qui est descendu contre les *guibborim*, les braves, les guerriers du peuple ennemi. — A noter la forme poétique *minni* pour *min* [1]. La construction du membre de phrase consacré à Ephraïm est des plus pénibles; on traduit généralement *shoresham* par *leur racine*, ce qui donne le sens suivant : D'Ephraïm (descendent ceux qui ont) leur racine en Amalec; faute de mieux, nous nous y tenons. Que signifie ici le nom d'Amalec ? Comment l'auteur peut-il représenter les contingents éphraïmites comme venant d'une localité ou région dénommée Amalec ; je ne puis me l'expliquer qu'en supposant qu'il a eu sous les yeux le passage de Juges, XII, 15, où le juge Abdon reçoit la sépulture « dans le pays d'Ephraïm, sur la montagne des Amalécites ». En dehors de ce texte, la tribu nomade et pillarde des Amalécites est toujours donnée comme circulant ou résidant dans les régions sises au sud de la Palestine [2]. Le mot d'Amalec est évidemment placé en vedette pour piquer la curiosité du lecteur ; les premiers contingents qui marchent à l'ennemi proviennent d'un canton dont le nom rappelle un autre ennemi, non moins détesté. — *Derrière toi, Benjamin ; toi* semble désigner Barac plutôt qu'Ephraïm, auquel quelques-uns le rapportent ; *ba 'amamèka*, *dans tes troupes*, littéralement dans tes peuples, c'est-à-dire dans les troupes de Barac ; Benjamin se joint aux contingents déjà réunis autour du chef israélite [3]. — Nous retrouvons, avec une légère modification, l'expression *hoqeqè* du verset 9 ; ici on lit *mehoqeqim*. Nous devrons encore traduire les *ordonnateurs*, les *régulateurs* [4]. — L'écrivain, en quête d'expressions à effet, n'a pas voulu désigner la tribu de Manassé par son nom habituel ; il a préféré celui de Makir, fils aîné de Manassé, qui sert généralement à indiquer le territoire qu'occupait le Manassé transjordanique [5] ; ici, il s'agit, sous le nom de Makir, de la tribu de Manassé en général, et spécialement du Manassé cis-jordanique, la région du Galaad n'ayant, comme on le verra tout à l'heure, fourni aucun contingent. Zabulon, en pendant avec Makir-Manassé, envoie des *moshkim be-shébeth çopher*, des gens qui marchent avec le bâton du

[1] Cette forme se retrouve au verset 14.

[2] Voyez Exode, XVII, 8, suiv., et I Samuel, XV, 1, suiv.

[3] Le pluriel *'amamim* appartient à la basse hébraïcité (cf. Néhémie, IX, 22-24). M. Renan traduit avec une liberté inadmissible : Derrière eux, Benjamin et ses bandes. — A remarquer un phénomène voulu d'allitération : *ba-'Amaleq* et *ba-'amamèka*.

[4] On pourrait également traduire *les sceptres*, mais le parallélisme est favorable au sens que nous avons adopté. MM. Reuss et Renan, en rendant ce mot par *capitaines*, en donnent une idée peu exacte.

[5] Josué, XVII, 1, suiv. ; Nombres, XXXII, 39, suiv.

secrétaire [1]. Le secrétaire, c'est l'officier chargé de tenir les registres de l'armée ; il porte comme insignes de sa fonction un bâton de forme spéciale, qui le fait reconnaître de loin. L'usage de ce terme nous est confirmé par des textes qu'on doit rapporter aux environs de l'exil ou aux temps de la Restauration [2]. Il est clair que, pour employer, pour choisir de pareils termes, il faut avoir sous les yeux le modèle de l'organisation des grandes armées de la Chaldée ou de la Perse. Ce n'est pas à des bandes, recrutées péniblement en présence de l'oppresseur, que conviennent ces expressions. — Il reste à parler d'une cinquième tribu, sur laquelle l'écrivain insiste d'une façon singulière, celle d'Issachar ; il dit d'elle à trois reprises : Ses princes accompagnent Débora, Issachar se joint à Barac, il suit Barac dans la vallée. Aussi bien, ce nom, se trouvant le dernier des tribus combattantes, il y avait lieu de le mettre en vedette pour finir le couplet ou la strophe par un trait plus relevé. Mais quel est le motif qui a valu à Issachar cet honneur, assez imprévu pour ceux qui s'en tiennent au récit du chapitre IV ? C'est la carte à la main qu'on comprendra très bien le chemin qu'a parcouru la pensée du poète. Débora, qui réside en Ephraïm a, selon le chap. IV, mandé près d'elle Barac, et tous deux ont pris ensemble le chemin du nord pour affronter la lutte contre Sisara, dans la vallée du Kison. Il était, en conséquence, assez naturel de grouper autour de Débora et de Barac un premier noyau de combattants, fournis par l'entourage immédiat de la première ; ce groupe d'Ephraïmites est renforcé par un contingent de Benjaminites. Ces vaillants et intrépides guerriers ne pouvaient guère faire défaut à une pareille action ; l'histoire juive montre la destinée de la tribu de Benjamin toujours liée de la façon la plus intime à celle de la tribu d'Ephraïm. Dans leur route vers la vallée du Kison, les deux chefs traversent le territoire de Manassé (Makir), qui leur fournit, à son tour, du renfort. Après Manassé, l'auteur pouvait nommer immédiatement Issachar ; mais il ne lui était pas interdit de désigner, sans plus tarder, Zabulon, également limitrophe du territoire de la demi-tribu cis-jordanique de Manassé. Mais, si Issachar a été laissé de côté pour un moment, la raison n'en est pas que le poète voulût faire honneur à Zabulon et lui donner le pas sur son voisin. C'est tout le con-

[1] On fausse le texte en traduisant avec M. Reuss : ceux qui tiennent le bâton de commandement. M. Renan, se séparant ici, et fort à propos, de Reuss, traduit d'une façon heureuse, quoique un peu libre : les enrôleurs, leur bâton à la main. — Nous laisserons de côté ce qui est dit du développement des études littéraires en Zabulon !

[2] Jérémie, XXXVII, 15 ; LII, 25 ; II Rois, XXV, 19 ; II Chroniques, XXVI, 11 ; Isaïe, XXXIII, 18.

traire : Issachar a été réservé pour la fin de l'énumération, afin d'être mis en lumière d'une façon extraordinaire. Pourquoi cela ? Par la raison très simple que le théâtre de l'engagement se trouve sur son territoire. Le chap. IV déclare que les troupes israélites, massées au mont Thabor, avaient devant elles l'armée de Sisara, campée sur les bords du Kison; le Cantique précise le lieu de l'action en nommant des localités qui appartiennent à Issachar. Il est donc tout naturel que le poète, voulant nous faire assister à la marche suivie par les chefs israélites, les mène jusque sur le terrain où doit s'engager l'action décisive. Par la même occasion, la tribu qui a l'honneur de fournir l'emplacement de la bataille doit être signalée d'une façon exceptionnelle; elle prendra sa part, sa grande part de la lutte. — Relevons ici quelques expressions : *Les princes en Issachar* (sont) *avec Débora*, c'est-à-dire que, lorsque la prophétesse arrive sur le territoire d'Issachar, ses chefs se joignent à elle. *Saraï* est un pluriel de forme araméenne, employé au lieu de *sarim*. — *Et Issachar avec Barac* ; d'une façon plus littérale encore : *Issachar* (fait) *de même que Barac*, c'est-à-dire fait ce que fait Barac, expression que confirme et éclaire la ligne suivante : *Il* (Issachar) *est envoyé sur ses pas* (sur les pas de Barac) *dans la vallée* (du Kison)[1]. M. Reuss, qui développe les motifs que l'on peut avoir de considérer le texte comme altéré, qui s'étonne surtout de voir Nephtali passé sous silence, est très choqué des répétitions qui sont sensibles à la fin du couplet ; mais ces répétitions appartiennent au procédé littéraire de l'auteur. Assurément, l'écrivain connaît le rôle joué par Nephtali ; mais, soit que ce nom ne lui dît pas grand'chose, soit qu'il ne trouvât pas à propos d'intercaler Nephtali entre Zabulon et Issachar, il a cru pouvoir l'écarter sans inconvénient. Issachar bénéficie de cette circonstance que c'est sur son territoire que l'action s'est passée ; l'écrivain y arrive, comme terme final, après que Barac et Débora ont été, dans leur pointe au nord, ramasser les contingents de Zabulon (et de Nephtali). Il n'est pas possible qu'on ne soit pas frappé du défaut de notre texte en indications précises ; lorsque l'esprit, intéressé par la forme littéraire et les détails du style, cherche à envisager les faits, il se trouve en présence d'une assertion banale, à savoir que la prophétesse et le capitaine israélite ont groupé autour d'eux des gens d'Ephraïm, de Benjamin, de Manassé, de Zabulon et d'Issachar.

Aux cinq tribus qui sont louées pour la part qu'elles ont prise

[1] Envoyé par qui ? Sans doute par Débora. — Nous devons déclarer que notre explication des mots *Issachar ken Baraq* n'a qu'un caractère très conjectural et que beaucoup de commentateurs considèrent ce passage comme désespérément corrompu.

à la délivrance, le poète en oppose quatre, qui sont restées dans une coupable incurie, continuant de se livrer tranquillement à leurs occupations quotidiennes, soins du troupeau ou commerce maritime.

Aux canaux de Ruben, grandes résolutions[1] *du cœur ; pourquoi demeurais-tu entre les parcs à écouter la flûte des troupeaux ? Aux canaux de Ruben, grandes délibérations du cœur. Galaad s'est reposé de l'autre côté du Jourdain ; et Dan, pourquoi a-t-il habité les navires ? Aser est demeuré au rivage des mers et s'est reposé dans ses anses*[2]. — Le sens de quelques mots demande à être précisé. *Pelagot* signifie des divisions, et plusieurs le traduisent par cantons ; cependant le rapprochement avec *péleg* et un texte de Job[3], qui paraît décisif, nous engagent à traduire canaux, au sens d'une eau que l'on distribue en plusieurs rigoles. — *Mishpetaym* désigne les parcs à bestiaux, formés de clôtures mobiles ; l'emploi du duel est expliqué, en général, par l'usage de séparer les espèces ovine et caprine, le gros bétail du menu. — Nous rendons *sheriqot* par les sons de la flûte ou du chalumeau pastoral. On traduit parfois par bêlement, ce que le dictionnaire n'engage point à faire et qui donne un sens peu satisfaisant ; *sheriqot* se rattache à la racine *sharaq*, siffler. — A noter la très ingénieuse disposition du couplet relatif à Ruben ; à Issachar, qui court au combat sur les pas de Barac, est opposée la conduite des Rubénites, paresseusement installés entre les parcs et coulant tranquillement les heures au son de la flûte. De même qu'Issachar, Ruben est nommé deux fois. L'écrivain, tout en conservant une même formule, a su la varier par quelques détails ; après avoir dit *bi*-pelagot Reouben, gedolim *hiqeqè-leb*, il écrit, pour la seconde fois ; *li*-pelagot Reouben, gedolim *hiqerè-leb*[4].

La carte à la main, on se rend aisément compte de la manière dont le poète a constitué sa liste des non-combattants après avoir établi préalablement celle des combattants. Avec Débora et Barac, il partait d'Ephraïm, que vient flanquer son vieux et infatigable compagnon de lutte, Benjamin ; en chemin, on se grossit d'un contingent de Manassé, d'un contingent de Zabulon (on peut supposer que Nephtali est implicitement confondu avec celui-ci[5]) ;

[1] Cf. Isaïe, x, 1, où le sens du mot est parfaitement établi.

[2] M. Renan traduit d'une façon trop sommaire : Aser, lui, repose en ses ports de mer.

[3] Job, xx, 17.

[4] Si l'on hésitait à admettre le balancement des mots *hiqeqim* et *hiqerim*, on pourrait corriger *hiqeqè-leb* en *hiqerè-leb*, c'est-à-dire admettre simplement une répétition, que l'on considèrerait comme intentionnelle.

Il est à noter que, en plusieurs endroits, Zabulon et Nephtali sont intimement as-

puis on s'arrête sur le territoire d'Issachar, où le combat va se livrer. Le tableau est rendu beaucoup plus animé et pittoresque par la mention de ceux qui pratiquent la lâche politique de l'abstention. Pourquoi donc ne pas nommer ici Juda et Siméon ? On répond que, à l'époque reculée qui aurait vu la composition du poème, Juda vivait à part et qu'il se désintéressait des affaires du peuple d'Israël, des événements qui se produisaient dans la région du centre et du nord. Cet argument a le tort de dépasser le but ; en effet, jusqu'à Saül, aucun lien ne réunissait les différentes tribus, et quand on va au fond des épisodes rapportés par le livre des Juges, on devrait plutôt se demander quels motifs pouvaient avoir Ruben, Dan, Benjamin, de prendre part à une action aussi lointaine, aussi étrangère à la sphère de leurs intérêts immédiats. En réalité, l'Israël que se représente l'auteur du cantique de Débora, c'est l'Israël des dix tribus, celui qui avait eu une durée plusieurs fois séculaire, tandis que l'Israël des douze tribus n'avait subsisté guère que pendant soixante-dix ans ; il n'est même pas impossible que, par un scrupule d'archaïsme, l'auteur du cantique de Débora ait pensé bien faire de ne pas reporter à l'époque antérieure à David l'unité du royaume. Quelle que soit d'ailleurs la raison qui l'ait décidé, il est visible que c'est l'Israël des dix tribus qu'il veut mettre en scène, et celui-là seul ; cela apparaît aussi bien dans la liste des tribus qui prennent part à l'action que dans l'énumération de celles qui refusent ou négligent de s'y mêler. Il lui restait de ce chef, indépendamment de Nephtali, qui avait sa place fixée d'avance, à parler de Ruben, de Gad, de Dan et d'Aser.

La tribu de Ruben est représentée dans le livre des Nombres comme s'adonnant à l'élève du bétail. Après la conquête de la rive gauche du Jourdain sur deux rois amorrhéens qui s'étaient opposés au paisible passage des Israélites, « les fils de Ruben et les fils de Gad, ayant une quantité considérable de troupeaux et voyant que ce pays était un lieu propice aux troupeaux », vinrent trouver Moïse et lui demandèrent la faveur de s'y établir : l'autorisation leur fut, en effet, donnée sous certaines conditions [1]. C'est de cette donnée que s'est emparé notre auteur, qui décrit de la manière la plus heureuse les consultations et délibérations des Rubénites, paresseusement assis le long des rigoles qui arrosent leurs grasses prairies, tuant les heures au son du chalumeau pastoral. Mais ce tableau, en même temps gracieux et ironique, une fois

sociés, en sorte que la mention de l'un évoque l'idée de l'autre ; voyez notamment dans Isaïe, VIII, 23, « le pays de Zabulon et le pays de Nephtali » et Psaume LXVIII, 28, « les chefs de Zabulon, les chefs de Nephtali ».

[1] Nombres, XXXII, 1-27, particulièrement versets 1, 16, 24, 26.

tracé, sa verve semble s'éteindre. Sur la rive gauche du Jourdain, il rencontrait encore Gad ; il a préféré à la désignation de la tribu une appellation d'un caractère géographique, qui est beaucoup plus froide. Ayant épuisé à propos de Ruben tout ce qu'il avait à dire des populations pastorales, le poète s'est borné à une pâle remarque : *de l'autre côté du Jourdain, Galaad s'est reposé*[1]. — Des deux tribus pastorales, le poète rapprochera les deux tribus dites maritimes, celles de Dan et d'Aser. Au premier moment, alors qu'on ne s'est pas rendu encore un compte exact des procédés de composition et de la date de notre morceau, on éprouve un vif étonnement à voir Dan installé paisiblement sur des navires, tandis qu'on se bat dans la vallée du Kison. En effet, il faudrait, pour expliquer la chose, que Dan eût occupé la côte philistine, ce qui n'a jamais été le cas. Quand les Juges rapportent les aventures de Samson ou que le Ier livre de Samuel expose les démêlés entre Philistins et Israélites au temps de Saül, on voit que ni les Israélites, en général, ni les gens de Dan, en particulier, n'étaient les maîtres de la côte et ne s'adonnaient au commerce ou à la pêche. Les Danites occupaient un médiocre canton au flanc de la montagne ephraïmite et, mécontents de leur établissement, ils durent, peu avant le temps de Saül, chercher une installation moins défavorable à l'extrême nord du territoire chananéen[2]. Ce qu'allègue notre auteur ne s'explique que par le tableau, tout théorique, de la répartition de la Palestine entre les tribus qui se lit au livre de Josué[3]. L'auteur de cette distribution adjuge aux tribus de Juda, Dan, Ephraïm, Manassé, Aser, des portions de la côte qu'elles n'ont jamais occupées et qui sont restées aux mains des Philistins et des Phéniciens. En ce qui touche particulièrement la tribu de Dan, le livre de Josué lui attribue Ekron (Accaron) et Japho (Joppé, Jaffa)[4]. Notre poète a cru pouvoir sans inconvénient partir de cette donnée, qui se prêtait à un contraste pittoresque : à l'est, les populations groupées près des parcs à bestiaux, à l'ouest les populations réfugiées sur les navires ou dans les anses ; mais il va sans dire qu'il ne saurait être question de chercher ici à aucun titre un souvenir de la réalité. La présence

[1] Il est sans intérêt de rechercher si par Galaad l'écrivain a voulu désigner à la fois Gad et le demi-Manassé transjordanique.

[2] Juges, XVIII, 1, suiv. A Juges, I, 34, on lit que les Amorrhéens (c'est-à-dire les populations indigènes) repoussèrent dans la montagne les Danites et ne les laissèrent pas descendre dans la plaine maritime.

[3] Voyez, sur cette question, notre étude intitulée : *Jephté, le droit des gens et la distribution des tribus israélites* dans *Essais bibliques*, p. 274, notamment p. 293 et suiv.

[4] Josué, XIX, 40 et suiv.

d'expressions telles que : les consacrés par le naziréat en vue de la guerre, l'appel aux rois du dehors, l'allusion au Sinaï, la désignation du passé comme étant l'époque de Jahel, les dieux nouveaux, Dan sur ses vaisseaux, tout cela appartient au domaine d'une fiction à la fois poétique et théologique, qui ne saurait prétendre à une haute antiquité. — Nous en dirons autant d'Aser, tranquille dans les anses et les ports... qui étaient la propriété des Phéniciens. A Aser aussi, le livre de Josué concède la possession de la côte sur une longue étendue [1] ; mais le livre des Juges déclare expressément que les Asérites furent impuissants à s'emparer soit d'Acco (Acre), soit de Sidon, soit des autres ports de la région [2]. Entre ces deux assertions, nous ne ferons point un grief à l'auteur du Cantique d'avoir choisi celle qui se prêtait le mieux à son objet; c'est ainsi que, partant du sud-est, il a successivement caractérisé Ruben et Gad (Galaad), et, en partant du sud-ouest, Dan et Aser.

Il lui restait à couronner son énumération par un trait *de bravoure*, et les noms des deux tribus que le chapitre IV place seules auprès de Débora et de Barac étaient indiqués comme devant occuper ici le premier plan.

Zabulon (est) un peuple qui a sacrifié son âme à la mort ainsi que Nephtali sur les hauteurs de la contrée.

Enfin Nephtali est nommé ; nous n'imaginons pas que l'auteur ait jamais eu l'intention de passer sous silence la part prise à l'action par la tribu à laquelle appartenait Barac, au chef-lieu de laquelle la troupe israélite devait se réunir avant de prendre le chemin du mont Thabor ; mais le soin qu'il a pris d'introduire de nouveaux éléments l'a amené à ne lui donner dans le Cantique qu'une position secondaire. Ce n'est que dans la phrase finale, d'un mouvement vif et heureux, dont la brièveté contraste avec la longueur relative du couplet consacré aux non-combattants, que Nephtali reprend sa véritable place. Les « hauteurs de la contrée » sont, pour nous, une allusion à la réunion des troupes israélites sur le mont Thabor, qui sert de point de départ à l'action [3].

Il est à propos, avant d'abandonner cette section, à quelques égards la plus importante du poème, de rechercher si la version en prose de l'affaire de Débora et de Barac doit être considérée comme connue de l'auteur du Cantique et utilisée par lui, si le Cantique doit être, au contraire, tenu pour plus ancien que la

[1] Josué, XIX, 24 et suiv.

[2] Juges, I, 31.

[3] Voyez chap. IV, 10, 12, 14. — M. Renan a ici une bien singulière expression : « Nephtali habite de hautes plaines » ; je ne sais quel sens attacher à ces mots.

narration du chap. IV, dans quelle mesure les deux versions sont indépendantes l'une de l'autre et si les textes des Juges et de Josué permettent de rendre compte des traits qui sont spéciaux au poème.

Commençons par l'examen de l'hypothèse qui se présente le plus naturellement, dans l'état actuel du texte, à savoir la priorité du chap. IV. Débora et Barac, partant d'un point du territoire ephraïmite, se rendent à Kadès de Nephtali, où se réunissent les contingents de Zabulon et de Nephtali ; à leur tête, ils vont prendre position sur le mont Thabor, d'où ils s'élancent sur l'armée de Sisara, groupée dans la vallée du Kison : voilà ce qu'affirme la prose[1]. Au premier abord, il semble que le Cantique parte d'une donnée assez différente ; du lieu de rendez-vous fixé à Kadès, sur le territoire de Nephtali, il n'est pas fait mention, du mont Thabor pas davantage ; au lieu de deux tribus combattantes, il s'en trouve six, et quatre autres sont représentées comme ayant reçu l'appel de Débora, mais ayant négligé de s'y rendre. Serait-ce donc, comme le pense Reuss, que plusieurs détails connus des contemporains se sont effacés avec le temps ? Ne serait-ce pas plutôt que l'auteur du poème a voulu donner à l'affaire plus d'importance ou de relief, en grossir la signification et la portée ? Je citerai à cet égard deux faits, qu'on peut rapprocher du présent morceau. Lors de l'attentat commis sur la femme d'un Lévite, à Gabaa, le mari coupe le cadavre en douze morceaux, qu'il envoie dans tout le territoire d'Israël, c'est-à-dire aux douze tribus. Sur quoi, « tous les enfants d'Israël sortirent depuis Dan jusqu'à Bersabée et au pays de Galaad, et l'assemblée se réunit comme un seul homme devant Yahvéh, à Maspha. Les chefs de tout le peuple, toutes les tribus d'Israël se présentèrent dans l'assemblée du peuple de Dieu, etc... [2]. » Il est possible que l'auteur du Cantique de Débora eût ce récit sous les yeux ; il pouvait connaître également le haut fait attribué à Saül, comme quoi les habitants de Jabès du Galaad, serrés de près par les Ammonites, avaient « envoyé des messagers dans tout le territoire d'Israël pour demander du secours », comment Saül, à l'ouïe de ce message, fut saisi de l'esprit de Dieu, et prenant « une paire de bœufs, les coupa en morceaux, qu'il envoya par les messagers dans tout le territoire d'Israël en disant : Quiconque ne marchera pas à la suite de Saül et de Samuel, aura ses bœufs traités de la même manière. » Là-dessus, le peuple se met en marche comme un seul homme et, détail intéressant à noter, l'on distingue expressément entre les

[1] Juges, IV, 5-14.
[2] Juges, chap. XIX à XXI, particulièrement XIX, 29 à XX, 2.

dix tribus et Juda : « Les enfants d'Israël étaient trois cent mille et les hommes de Juda trente mille [1]. » Que notre poète ait connu ou non ces morceaux, il n'importe guère ; ce que nous croyons pouvoir affirmer, c'est qu'il est légitime de le considérer comme familier avec l'ordre d'idées qu'ils expriment. C'est ainsi qu'une action particulière à deux tribus se transforme chez lui en une action intéressant les dix tribus d'Israël ; seulement, le trait original dont il peut revendiquer la paternité, c'est l'opposition indiquée entre celles qui combattent et celles qui s'abstiennent. Cela dit, et contrairement à la première impression, le thème fondamental est le même. En fait de détails nouveaux inédits, nous n'en saurions indiquer aucun. Tout ce qui est avancé relativement à la participation d'Ephraïm, de Benjamin, de Manassé, d'Issachar, revient à dire que ces tribus fournirent des troupes, et, parmi ceux qu'on peut appeler les abstentionnistes, la double caractéristique des tribus pastorales et maritimes est empruntée aux Nombres et à Josué. Nous sommes ainsi conduit à considérer le Cantique comme un développement libre, comme une amplification littéraire et poétique des données du chapitre IV.

Supposons, pour un moment, l'hypothèse contraire, le Cantique antérieur au récit en prose. Il faudrait admettre que ce dernier a restreint l'action militaire et réduit dans de singulières proportions un engagement aussi glorieux. Nous ne croyons pas utile d'insister davantage.

VI

ENGAGEMENT : DÉROUTE DE L'ENNEMI (V, 19-22).

Les rois sont venus, ils ont combattu ; alors ont combattu les rois de Chânaan, à Thaanak, aux eaux de Méguiddo ; ils ne remportèrent pas de butin d'argent. Des cieux combattirent les étoiles ; de leurs sentiers elles combattirent contre Sisara. Le torrent du Kison les a entraînés, le torrent des anciens temps, le torrent du Kison. Mon âme, foule aux pieds l'insolence ! Alors retentissaient les sabots du cheval de guerre, par dessus la fuite, la fuite de ses puissants.

[1] I Samuel, XI, 1-8. Dans le dénombrement fait par David (II Samuel, XXIV, 1 et suiv.), on a grand soin (au verset 9) de mettre à part les chiffres d'Israël et ceux de Juda ; le livre des Chroniques maintient la même distinction (I Chroniques, XXI, 5), ce qui établit suffisamment qu'elle était restée familière aux temps de la Restauration.

Après avoir indiqué dans quelle mesure les diverses tribus d'Israël ont participé à l'action, le poète définit l'ennemi auquel il a affaire. D'après le chap. IV, les tribus de Zabulon et de Nephtali avaient devant elles les troupes de Sisara, chef de l'armée (*sar tsaba*) de Jabin, roi de Chanaan. Ici il s'agit de plusieurs rois, qui sont venus combattre en personne ; ces rois, ce sont les « rois de Chanaan ». L'importance de l'action est rehaussée par cette circonstance, qui a pu être aisément suggérée à l'auteur par les récits du livre de Josué, où nous voyons se former des coalitions entre princes indigènes [1]. Le lieu de l'engagement, au lieu d'être d'une façon générale, ainsi qu'au chap. IV, la plaine du Kison, favorable au déploiement des chars ferrés des Chananéens, se trouve transporté aux localités de Thaanak et de Méguiddo, ce qui en change complètement la physionomie [2]. En effet, Thaanak et Mageddo sont les clés du passage qui assure les communications de la plaine de Jezrahel ou du Kison avec la côte maritime au sud du Carmel. Pour quelle raison le poète a-t-il donc introduit dans sa description ces noms propres ? C'est qu'ils étaient fort connus de ses lecteurs et devaient les intéresser. Au chap. I du livre des Juges [3], on voit que les Israélites ne réussirent à expulser les indigènes ni de Thaanak ni de Méguiddo ; il était donc tout naturel de placer des rois chananéens en ces deux endroits. La chose était d'autant plus aisée que le livre de Josué mentionne à la suite l'un de l'autre le « roi de Thaanak » et « le roi de Méguiddo » [4] ; les deux villes sont encore associées dans un texte du même livre [5] et dans un texte du premier livre des Rois [6]. Méguiddo, à raison de sa situation stratégique, joue un grand rôle dans l'histoire israélite ; Salomon la fortifie [7] et Josias s'y installe pour arrêter au passage l'armée de Néchao, roi d'Egypte, qui envahissait l'Asie et cherchait à s'emparer de la route de la Syrie ; on sait qu'il y périt [8]. Arrêtons-nous un instant à l'expression assez singulière des « eaux de Méguiddo » *mè-Meguiddo* ; il n'existe en cet endroit qu'un misérable ruisseau, qu'il n'y avait guère lieu de mentionner. On en a conclu que le poète avait voulu introduire ce qu'il va dire un peu plus loin du Kison et qu'il désignait par ces mots le torrent qui traverse la plaine de

[1] Josué, X, 5, suiv. ; XI, 1, suiv. ; XII, 9 et suiv.

[2] M. Reuss en fait lui-même l'aveu implicite quand il dit : « Les deux endroits nommés dans le texte sont situés dans la plaine traversée par le Kison, *mais au sud de cette rivière.* »

[3] Verset 27.

[4] Josué, XII, 21.

[5] Josué, XVII, 11.

[6] I Rois, IV, 12.

[7] I Rois, IX, 15.

[8] II Rois, XXIII, 29-30.

Jezrahel, aujourd'hui d'Esdrélon ; il n'est guère d'autre explication possible. Plusieurs textes bibliques indiquent, en effet, l'ensemble de la région sous le nom de « vallée de Méguiddo »[1], qui correspond à la désignation du Cantique.

Nous n'avons pas cru devoir, avec plusieurs commentateurs, traduire : *Ils* (les rois de Chanaan) *ne prirent pas une pièce* (ou un morceau) *d'argent*, mais : *Ils ne remportèrent pas de butin en argent*. Le mot *bétsa'*, pour lequel le sens de *morceau*, *pièce*, se justifie assez aisément par l'étymologie, est employé par les écrivains bibliques dans le sens de *gain déshonnête*, *rapine*, *exaction* ; il nous semble préférable de nous y tenir. On se demandera sans doute comment il peut être question de conquérir de l'argent sur les troupes levées par Barac, qu'on doit se représenter comme menées au combat par la soif de la délivrance, possédant des armes médiocres, à plus forte raison ne traînant pas dans leurs bagages de riches étoffes et l'argent de la solde. Mais c'est que l'idée de l'argent et des vêtements de prix fait partie essentielle de ce qu'on peut appeler le bagage poétique de l'Oriental ou de l'Hébreu, quand il décrit une action de guerre. On le verra plus loin dans la strophe finale et on retrouve le même procédé dans le chant de David sur la mort de Saül : « Villes d'Israël, pleurez sur Saül, qui vous revêtait magnifiquement de cramoisi, qui mettait des ornements d'or sur vos habits[2]. » Dire que l'une des parties combattantes n'a pas remporté d'argent, est une façon d'affirmer sa défaite.

Ici on s'attendrait à voir la description de l'engagement, comment la médiocre troupe des Israélites s'est attaquée à la grande armée de ses ennemis. Il n'en est rien. Le poète mentionne uniquement l'intervention des puissances célestes, qui ont assuré la victoire, et garde le silence le plus complet sur la part que les six tribus nommées plus haut ont prise dans l'affaire. L'hébreu autorise à traduire : *Des cieux combattirent les étoiles*, ce qui est préférable à : *Des cieux ils combattirent* ou *on combattit*. Cette lecture a déjà été acceptée par plusieurs. *De leurs sentiers*, c'est-à-dire de leurs orbites invariablement tracées, *elles* (les étoiles) *ont combattu avec* (c'est-à-dire contre) *Sisara*. On s'est mis l'esprit à la torture pour déterminer sous quelle forme s'était produite cette assistance. Les uns ont dit qu' « un orage accompagné de pluies torrentielles contribua à la déroute des Chananéens. » (Reuss). D'autres, que l'ennemi était fouetté au visage par une grêle, qui l'aveuglait et lui rendait toute résistance impossible. Enfin, c'est

[1] Zacharie, XII, 11 ; II Chroniques, XXXV, 22.
[2] II Samuel, I, 24.

à la clarté des étoiles, brillant d'un éclat exceptionnel dans le ciel serein de la nuit, que les Israélites auraient achevé la déroute de l'adversaire. Toutes ces suppositions ne signifient pas grand'chose ; l'important est de reconnaître que le ciel est intervenu, dans le sens, par exemple, où le prophète Osée dit des habitants de Juda : « Je les sauverai par Yahvéh, leur Dieu et je ne les sauverai ni par l'arc, ni par l'épée, ni par les combats, ni par les chevaux, ni par les cavaliers [1]. » Bertheau, dont j'ai le regret de me séparer fort souvent tout en rendant hommage aux qualités solides de son commentaire, a marqué la chose en si bons termes que je veux les reproduire : « Cette glorieuse et admirable victoire a prouvé que Dieu était avec les Israélites, qu'il était descendu au combat avec eux, que c'était lui qui avait mis en désordre l'armée ennemie. Notre exposition doit son origine à la foi entière en l'action d'une puissance supérieure, à la conviction qui s'impose à son auteur avec une irrésistible autorité que les Israélites n'auraient jamais pu remporter par leurs propres forces une pareille victoire, au sentiment singulièrement vivant que c'est d'en haut qu'est venu le secours. Débora se sent poussée à parler de la merveilleuse intervention des puissances célestes ; c'est d'en haut que l'aide est venue, c'est des étoiles ; c'est comme si les étoiles, descendant du ciel, sortant de leurs sentiers, les abandonnant même, s'étaient jointes au combat engagé contre Sisara. » Bertheau renvoie à des passages analogues, tels que Psaumes, XVIII, 8 suiv. ; Jérémie, XXIII, 19 ; Genèse, XXXV, 5. Nous n'avons qu'une très légère réserve à faire sur un point ; les étoiles n'ont pas besoin de quitter leurs sentiers. C'est en poursuivant leur course habituelle qu'elles lancent sur l'ennemi les projectiles destinés à le mettre en déroute. Les étoiles, en tant que puissances célestes, sont les auxiliaires naturels du Dieu créateur de l'univers ; elles sont, dans le cas présent, ses ministres et ses agents, comme on les voit ailleurs applaudir au spectacle admirable de l'organisation du monde [2].

L'ennemi ayant été abattu par les traits célestes, le torrent du Kison entraîne les cadavres. On remarquera l'expression : le Kison *les* entraîne, se rapportant tout naturellement aux soldats que commande le chef chananéen. Le récit en prose n'en disait rien, mais il était tout naturel que le poète songeât à relever son chant par un trait pittoresque. M. Reuss, qui tient à faire de cette belle composition une sorte de procès-verbal relatant une série d'inci-

[1] Osée, I, 7.

[2] Job, XXXVIII, 7. — La manière la plus simple de se représenter l'intervention des étoiles est de penser à une grêle de pierres, comme dans Josué, X, 11.

dents authentiques, déclare que les Chananéens, « dans leur fuite vers le nord, avaient à traverser le Kison, qui, tout à coup grossi par l'orage, en fit périr un grand nombre. » C'est le cas de redire : mais qu'allaient-ils donc faire sur la rive gauche ou méridionale de ce cours d'eau ? — L'auteur signale le Kison, en termes emphatiques, c'est *le torrent des temps anciens*, *le torrent du Kison*, que tout le monde connaît, auquel se rattachent les souvenirs les plus antiques et les plus illustres. On n'échappe pas à cette constatation, qui entraîne la reconnaissance de la modernité du poème, en substituant à la traduction de *qedoumim* par « antiquité », traduction doublement recommandée par les anciens interprètes et par le lexique, le sens de « torrent des combats », qui est assez difficile à justifier au point de vue du dictionnaire. En effet, appeler une rivière la rivière des combats, c'est dire qu'on la connaît comme ayant été le théâtre d'importants engagements, et il faudrait supposer au lecteur une singulière candeur en imaginant qu'on lui donnera satisfaction en citant une bataille engagée en ces lieux entre Assyriens et Egyptiens, sous le règne de Touthmosis III, au XVIIe siècle avant notre ère. M. Reuss, bien que l'aveu puisse être invoqué très sérieusement contre l'opinion qu'il défend sur l'âge du poème, a eu la franchise d'écrire que « *l'antique* torrent, c'est celui auquel se rattachent les souvenirs guerriers de plus d'une génération. » Nous n'en demandons pas davantage et n'hésiterons pas à déclarer, pour notre part, que le poète n'a pu nommer le Kison la « rivière des temps anciens », que parce que le récit de la victoire remportée sur Sisara à une époque très reculée, antérieurement aux temps de Samuel et de Saül, et racontée au chap. IV du livre des Juges, lui était familier ainsi qu'à ses lecteurs. Sans quoi, ni lui-même n'aurait pu user d'une pareille épithète, ni ses lecteurs la comprendre. C'est dire, en d'autres termes, que cette expression convient à une personne vivant à bonne distance des événements, puisqu'elle suppose à la fois que ceux-ci sont tenus pour appartenir à une haute antiquité et la connaissance du récit en prose, qui n'est pas lui-même très ancien ; une composition poétique, où les faits mêmes qu'on prétend célébrés par un contemporain, la défaite de Sisara près du torrent du Kison, l'assassinat du même par Jahel, provoquent des façons de parler telles que « les temps de Jahel », « l'antique Kison », trahit à ces seuls indices qu'elle n'est l'œuvre ni d'un des héros de l'action, ni d'un de ses témoins [1].

[1] Il est à peine besoin de rappeler qu'il n'est pas question dans les livres bibliques d'une action engagée près du Kison avant l'affaire de Débora et de Barac. — M. Renan, par suite de ne je ne sais quelle erreur, a transporté ce qui concerne le

Les mots *Tidereki*, *napheshi*, *'oz* donnent lieu à deux interprétations. Les uns disent à peu près : *Avance-toi, mon âme avec force* ; Reuss exprime cette même idée de la façon suivante : *Elance-toi, mon âme, hardiment* [1]. Et il justifie cette phrase, qui interrompt en quelque mesure la marche du morceau, par cette remarque : « Le poète, dans son exaltation lyrique, se transporte au milieu du champ de bataille et s'excite à la poursuite des fuyards. » Il est préférable de voir ici un appel fait par le poète à l'inspiration. Bien que la préposition *be* puisse être suppléée, nous avons cru devoir traduire : Mon âme, foule ou écrase l'insolence.

Le poète, faisant toujours son profit des indications renfermées au chap. IV, sait que Sisara avait un grand nombre de chars de guerre, qui furent contraints à une fuite précipitée. Nous voyons donc sans étonnement qu'il fasse allusion à cette circonstance, en écrivant : *Alors retentirent les sabots du cheval de guerre* ; mais le sens du vers qui suit et complète celui-ci ne laisse pas de nous arrêter : *middaharot, daharot abirav*. M. Reuss traduit : Alors ils frappaient le sol, les pieds des chevaux, *au galop, au galop de leurs braves* [2]. Cela ne donne pas une image bien nette. S'agit-il d'une seule et même chose, à savoir de la course rapide des chevaux exprimée à deux reprises, en sorte que *le galop des braves*, autrement dit des guerriers chananéens, serait le *galop des chevaux des braves ?* C'est là une construction pénible et peu correcte. *Daharot* est un pluriel que le dictionnaire autorise à prendre uniquement au sens de *galopade, course rapide, fuite précipitée* ; on peut l'appliquer soit aux chevaux, soit aux hommes courant à pied. Ces hommes, si l'on adopte la seconde façon de voir, seraient *ses puissants*, c'est-à-dire les puissants, les capitaines, soit de Sisara, soit plutôt de la troupe, du peuple auquel commande Sisara. La préposition *min* doit être également pesée ; elle ne doit pas être tenue pour l'équivalent de *be* ou *dans*, mais il y a lieu de l'interpréter soit dans le sens de *à partir de* (*min shamaym, des cieux*, au verset 20), soit dans le sens de *au-dessus de* (*miqol, par dessus la voix*, au verset 11) ; ici nous ne saurions traduire *à partir de*, nous devons donc essayer le sens *au-dessus de*. Or, il se trouve que l'on arrive par là à une traduction très lucide : les sabots du cheval (attelé au char de guerre) ont retenti *par dessus le trépignement, le trépi-*

Kison (verset 21) après le verset 22 ; lui aussi, d'ailleurs, s'est vu dans l'obligation de traduire « le vieux torrent, le torrent de Kison ».

[1] M. Renan met : En avant, mon âme, hardiment !

[2] Bertheau traduit à peu près de même : *Da stampften die Hufe der Rosse vom Jagen ihrer Gewaltigen.*

gnement de ses chefs; c'est-à-dire que le bruit produit par la fuite précipitée des guerriers à pied a été dominé par le fracas des sabots des chevaux. On a remarqué de tout temps l'harmonie imitative des mots *middaharot*, *daharot*.

VII

LA MALÉDICTION ET LA BÉNÉDICTION (v, 23-27).

Le poète avait à traiter ici de l'incident tragique où succomba Sisara ; mais il continue d'user du texte en prose du chap. IV avec une entière liberté, respectant la disposition générale et traditionnelle qui était devenue familière à son entourage, mais traitant les détails et les épisodes particuliers avec une complète indépendance. Se proposant de louer le haut-fait de Jahel, il trouve ingénieux de lui donner une contre-partie ; c'est ainsi que nous allons rencontrer d'abord une malédiction, puis une bénédiction.

Maudissez Méroz, dit l'ange de Yahvéh ; oui, maudissez ses habitants, parce qu'ils ne sont pas venus au secours de Yahvéh, au secours de Yahvéh contre les guerriers.

Débora, ou le poète, déclare que l'ange ou l'esprit de Yahvéh lui a donné mandat de proférer une malédiction solennelle contre une localité dont les habitants ont refusé de prêter leur concours aux Israélites, ou plus exactement à Yahvéh. De qui s'agit-il ? Est-ce d'Israélites qui devraient être rangés dans la catégorie des indifférents et des abstentionnistes, tels que Ruben, Dan, Aser, ou, au contraire, de non-Israélites comme les Cinéens ou Kénites[1] ? On n'en saurait rien dire, et l'auteur partagerait peut-être notre embarras s'il nous était possible de lui demander à lui-même le commentaire de son œuvre. Ce qu'il a voulu, c'est mettre en contraste avec la décision et la hardiesse d'une femme la lâcheté d'une bourgade. Ne serait-ce point là une simple antithèse poétique? C'est l'interprétation qui paraît la plus probable. Voyons cependant quels éléments ont été mis en œuvre. — L'ange de Yahvéh, représentant autorisé de la divinité, était précédemment apparu aux Israélites, d'après le livre même des Juges[2], et sa personne était tellement vénérable que le lieu où la divinité s'était ainsi

[1] L'auteur n'aurait-il pas eu en vue la situation indiquée à Juges, IV, 17, les bonnes relations nouées par quelques-uns avec les Chananéens ?

[2] Juges, II, 1 et suiv.

manifestée avait été immédiatement consacré par des sacrifices[1]. C'est donc, on peut le dire, Yahvéh lui-même qui profère la malédiction contre les gens de Méroz. A qui s'adresse-t-il en disant : Maudissez ! Il s'adresse à tous ceux qui sont disposés à entendre sa voix, notamment aux Israélites groupés autour de Débora et attentifs à ses accents. — Le nom de *Méroz*, qui ne se retrouve pas ailleurs dans la Bible, peut être rapproché de celui de *Méron*, lequel se lit dans Josué, XII, 20, à côté de ceux de Thaanak et de Méguiddo, qui ont été précédemment employés au verset 19. On peut aussi supposer que l'auteur a pris d'une façon plus ou moins arbitraire sur la carte un nom de la région de Nephtali, qui est le théâtre des scènes finales de cette lutte dramatique. Les personnes qui défendent l'antiquité du poème déclarent volontiers que la mention de Méroz est l'indice d'un souvenir précis, trahit la connaissance d'un incident qui a joué un rôle significatif dans l'issue finale de l'engagement. Mais alors, pourquoi ne pas nous dire la nature du concours qu'on pouvait attendre des *Mérozites* ou *Méronites* et qu'ils ont refusé ? pourquoi user à leur égard d'une phrase vague et banale : *parce qu'ils ne sont pas venus en aide à Yahvéh ?* Cette imputation d'un caractère mal déterminé suffit à indiquer qu'on ne savait rien de précis sur leur compte. Là où l'auteur du Cantique de Débora était réduit lui-même à des formules vagues, on ne s'étonnera pas que ses commentateurs ne soient pas plus avancés. Cela ne les a pas empêchés de risquer toute espèce de suppositions. « Il est probable, dit par exemple M. Reuss, que les habitants de Méroz auraient pu achever la déroute des Chananéens, s'ils avaient voulu leur barrer le chemin. » Je me borne à faire remarquer que le chap. IV admet que la déroute a été complète, sans exception quelconque : « Toute l'armée de Sisara tomba sous le tranchant de l'épée, sans qu'il en restât un seul homme[2]. » Il ne restait de cette immense multitude que Sisara, lequel devait trouver la mort par la main de Jahel. Notre écrivain et ses lecteurs savaient tous cela, et la malédiction de Méroz n'est qu'un trait littéraire, que l'on fausse du moment où l'on y insiste outre mesure[3]. — Relevons l'expression *venir au secours de Yahvéh*. En général, c'est la divinité qui vient en aide à l'homme, et cette façon de parler est familière aux Psaumes. Yahvéh n'a d'ailleurs besoin du secours de personne, et le morceau

[1] *Ibid.*, verset 5.

[2] Juges, IV, 16.

M. Reuss nous semble s'égarer plus complètement encore quand il veut qu'il soit fait allusion à un événement extraordinaire, qui aurait châtié les gens de Méroz, en suite de la malédiction divine.

tout entier le prouve suffisamment en faisant constamment ressortir le caractère surnaturel et miraculeux de la victoire remportée. Nous trouvons un analogue à notre texte dans un morceau très curieux du Deutéro-Isaïe, où la divinité se plaint de n'avoir pas été aidée : « J'ai été seul à fouler au pressoir et nul homme d'entre les peuples n'était avec moi... Je regardais et *personne pour m'aider* ; j'étais étonné et personne pour me soutenir ; alors mon bras m'a été en aide et ma fureur m'a servi d'appui[1]. » Ce rapprochement n'est pas précisément favorable à l'hypothèse d'une extrême ancienneté du poème. — *Baggibborim* doit être traduit, non point par *parmi les braves* (d'Israël), mais par *contre les guerriers* (chananéens) par analogie avec le verset 13, ainsi que M. Reuss y a pris garde[2]. — L'idée d'opposer l'une à l'autre une bénédiction et une malédiction a pu être suggérée à l'auteur par des passages tels que Deutéronome, XXVII, 11 suiv.; XI, 29; Josué, VIII, 33 suiv., si nous supposons que ces livres étaient à sa disposition. En tous cas, le motif qu'il a eu de placer la malédiction en tête de son développement s'explique par un argument littéraire décisif : il n'avait rien à dire de bien intéressant sur la première, tandis que la seconde prêtait à un tableau de nature à frapper l'auditoire et à le laisser sous une vive et profonde impression.

Bénie entre les femmes, Jahel, femme de Héber, le Cinéen ; entre les femmes dans la tente, bénie (soit-elle)! De l'eau il demanda, du lait elle donna ; dans la coupe des grands elle a présenté la crème. Sa main (gauche) vers le pieu elle l'étend, et sa droite vers le maillet des gros travaux ; et elle frappe Sisara, elle brise sa tête ; et elle écrase et elle transperce sa tempe. Entre ses pieds il se renverse, il tombe, il repose ; entre ses pieds il se renverse, il tombe ; à l'endroit où il s'est renversé, il est tombé assommé.

Cette description est du plus heureux effet. M. Reuss en donne un commentaire excellent quand il dit : « On remarquera que le nom de Sisara n'est pas prononcé ici. Le poète parle évidemment à un public qui connaissait encore tous les détails. » Nous nous bornerons à modifier les derniers mots de la façon suivante : Le poète ainsi que son public connaissent tous les détails de la description qui forme le chapitre IV. Notre couplet serait, en effet, inintelligible sans la présence de la péricope Juges, IV, 17 à 22, et parce que l'écrivain savait que son auditoire — auditoire de lecteurs, selon toutes les apparences — était au courant du cadre de

[1] Isaïe, LXIII, 3, 5.

[2] Mais non point M. Renan, qui traduit une première fois *contre les braves* et la seconde fois *parmi les héros*.

l'épisode, il pouvait se borner à l'orner des fleurs de sa rhétorique savante, ingénieuse, éloquente. Le morceau débute par un beau mouvement : Bénie soit-elle entre les femmes, Jahel, etc... Les mots *femme de Héber*, *le Kénite*, sont empruntés au chap. IV (versets 17 et 21). Ils pourraient passer pour un remplissage un peu froid, s'il ne s'agissait pas de relever ici la qualité d'étrangère, d'autant plus digne d'être signalée que tous les Israélites n'ont pas fait leur devoir. Jahel mérite d'être louée éternellement entre toutes les femmes qui habitent sous les tentes (cf. IV, 11, 17 suiv.). Quand Sisara, épuisé par la course et l'émotion, a demandé à sa pitié quelques gouttes d'eau, le récit en prose la montre débouchant l'outre qui contient le lait aigri, objet domestique et sans valeur ainsi que son contenu. Le poète, sans s'inscrire en faux contre ces détails, les a transformés et embellis. Jahel fait à l'hôte qu'elle n'attendait pas une sorte de réception. Il demande de l'eau ; c'est du lait qu'elle lui offre. Au lieu de l'abreuver à l'outre de peau de chèvre, elle s'en va chercher la coupe des jours de fête, un vase de prix, et y offre cérémonieusement *la crème*. Puis elle frappe. L'auteur juge inutile de nous rappeler que Sisara s'est pesamment endormi, terrassé par la fatigue ; ce détail est suffisamment connu de son auditoire. Il va sans dire que la « coupe des grands » a été rangée à sa place. En ne mettant aucun intervalle entre la présentation solennelle du vase d'honneur et l'assassinat, le poète a obtenu un très bel effet ; il ne fait d'ailleurs que continuer à commenter le récit du chap. IV. De sa main gauche), elle saisit le pieu, le principal piquet de la tente, qu'il a fallu arracher préalablement ; de la main droite, elle soulève la masse qui sert aux travaux de force (nous croyons bien faire en traitant *'amèlim* comme le pluriel de *'amal*, travail pénible [1], le sens de *travailleurs* ou de *forgerons* étant médiocrement établi), puis elle frappe. Il est clair, pour quiconque examine attentivement le texte, que Jahel frappe Sisara endormi, en traversant sa tête avec un piquet pointu qu'elle enfonce au moyen du marteau ou du maillet. Mais ici encore le poète a négligé ces détails, pour entasser les images qui représentent un ennemi frappé, tombant et gisant à terre. Les répétitions qu'on remarque à la fin du morceau sont intentionnelles [2]. — Faisons quelques remarques sur la langue. L'ensemble du morceau ne soulève aucune difficulté. Le poète a fait de larges emprunts au vocabulaire du chap. IV, mais il y a notablement ajouté. Le mot *céphel*, *coupe*, qui ne se présente qu'en cet endroit,

[1] Avec changement de voyelles.

[2] M. Reuss, qui a déjà proposé de considérer le texte du verset 15 comme corrompu et offrant une « répétition oiseuse », qui propose au verset 16 de supprimer

se retrouve en chaldéen, dans la langue talmudique et en arabe ; *adirim*, *grands* (cf. vers. 13), est un terme qu'on ne retrouve guère que dans les livres les plus récents de la Bible, de même que *abirim*, *puissants*, signalé au verset 22. — L'écrivain a préféré au *marteau* (*maqébet*) indiqué au chapitre IV (verset 21), une expression plus pittoresque, et il semble avoir fabriqué *halemout*, *maillet* ou *masse*, avec la racine *halam*, qu'il se réservait d'employer immédiatement après pour obtenir un effet de réduplication ou d'allitération ; c'est le même mot qui avait servi à décrire l'allure rapide des coursiers (verset 22). Le verbe *mahaq* n'a d'analogue qu'en arabe ; *mahats* est familier à la langue des Psaumes ; *halaph* ne se retrouve au même sens que dans Job ; *shadad* est familier aux Psaumes. — Il reste à écarter un singulier commentaire, d'après lequel la violence des haines nationales s'exprimerait ici avec une sincérité qui trahit la façon de sentir des contemporains. Eh bien ! là encore, il faut prendre le contre-pied d'une opinion trop facilement mise en avant et trop légèrement acceptée. Le récit en prose (chap. IV) relatait très minutieusement l'acte de Jahel, mais sans exalter l'héroïne. Dieu s'était servi de ce moyen-là pour « humilier Jabin, roi de Chanaan, devant les enfants d'Israël. » Envisagé autrement qu'au point de vue théologique, le meurtre de Sisara est un ignoble assassinat ; les mœurs orientales vouent à l'exécration celui qui, étant en relations avouées d'amitié avec une autre personne, lui arrache la vie par trahison, en abusant de sa confiance. Si le récit du chap. IV et le Cantique de Débora reflétaient les mœurs et les habitudes de l'Israël primitif, que l'on rapproche volontiers des façons d'agir des Arabes nomades, ils flétriraient un fait sans excuse à leurs yeux. Pour que l'auteur du Cantique fasse ainsi litière des lois de l'hospitalité, il faut qu'il soit dominé, plus encore que l'écrivain du chap. IV, par le point de vue de l'intérêt religieux. La femme Jahel, instrument d'une vengeance privée — qu'il s'agît d'un individu ou d'une nation — serait un monstre ; en tant qu'instrument du Dieu tout-puissant qui la fait servir à ses desseins, elle est sacrée ; elle mérite d'être louée,

« auprès des ruisseaux de Ruben, grandes furent les consultations » comme constituant une « répétition oiseuse et peu conforme aux allures vives du poème », qui proposera également des suppressions au verset 30, veut qu'on efface ici les mots « sous ses pieds il se renverse, il tombe ». Nous sommes d'un avis diamétralement opposé au sien. Il n'y a lieu dans aucun de ces passages de supposer des corruptions ou des répétitions ajoutées après coup. — En revanche, nous approuvons vivement l'éminent critique de s'être nettement séparé de quelques exégètes qui prétendent que, d'après le Cantique, Sisara est frappé debout, en écrivant : « Le poète ne parle pas d'un sommeil de Sisara ; les verbes semblent même nous le représenter comme frappé debout, mais il est difficile de se figurer la chose autrement qu'elle n'est racontée au chap. IV. »

bénie, exaltée ; elle le mérite d'autant plus qu'elle est une étrangère et n'est nullement obligée d'épouser les intérêts du peuple élu. L'éloge emphatique que le poète fait de Jahel ne s'explique donc que parce que l'événement lui apparaît au travers et sous le couvert d'une conception dogmatique [1].

VIII

ANGOISSES DE LA MÈRE DE SISARA (V, 28-30). ÉPILOGUE (V, 31).

Nous plaçons l'examen du morceau que nous avons encore à étudier sous le bénéfice des observations qui viennent d'être faites tout à l'heure. La raillerie de l'auteur à l'endroit de la mère du général victime de la trahison, cette raillerie risquerait de paraître atroce s'il devait être ici question à un titre quelconque de sentiments humains, si le Cantique n'était destiné à exalter d'un bout à l'autre l'intervention de la puissance divine en faveur des siens. Ici, ceux-mêmes des critiques qui veulent, dans les autres parties, faire du poète un chroniqueur exact, attentif à noter pour l'instruction de la postérité des détails authentiques, avouent que le Cantique a tout tiré de son propre fonds. « Cette dernière scène, dit M. Reuss, appartient tout entière à la fiction poétique. » Soit ; mais pourquoi ne pas étendre ce raisonnement aux autres points, sur lesquels le poète se sépare du prosateur qui lui a fourni le cadre de son éloquente déclamation ?

Par la fenêtre elle regarde et appelle, la mère de Sisara, par le treillis. Pourquoi son char tarde-t-il à venir ? Pourquoi traînent les pas de ses chariots ? Les sages de ses princesses répondent ; elle aussi rappelle ses paroles à elle-même : Ne trouvent-ils pas, ne partagent-ils pas le butin ? Une femme, une couple de femmes par tête de combattant, un butin de vêtements de couleur pour Sisara, un butin de vêtements de couleur d'étoffe bigarrée, un vêtement de couleur de double bigarrure pour le cou comme butin.

En contraste avec la scène tragique dont Jahel est l'héroïne, voilà des femmes qui trompent les ennuis de l'attente par la conversation. La scène se passe dans le palais de Sisara ; les dames

[1] Se rappeler le massacre des Chananéens décrit par le livre de Josué, dont l'objet est de mettre les Juifs en garde contre la souillure des mœurs et des pratiques religieuses de l'étranger. Le personnage de Judith, dans le livre du même nom, est conçu à peu près dans la même donnée que celui de Jahel.

d'honneur, les princesses attachées à la personne de la mère de Sisara, causent entre elles des motifs de son retard. Elles ne voient pas l'homme qui est étendu là-bas, meurtri et défiguré ; leur vanité et leur légèreté trouvent un aliment dans la perspective des vêtements de luxe, des riches draperies que le vainqueur va rapporter. Si quelque chose a pu le retarder, ce n'est certes pas la résistance d'un ennemi misérable, c'est l'abondance même du butin, dont le partage a réclamé un temps plus long que d'habitude. Le personnage mis ici en évidence est la mère du général syrien, non point précisément, comme le dit Reuss, « parce que l'amour et l'orgueil d'une mère sont les sentiments les plus intenses au point de vue de l'expérience et de la psychologie de l'Orient », mais parce que le poète s'est tout naturellement représenté la maison de Sisara comme montée sur le pied d'une maison royale. Le roi Jabin, dont Sisara était le *sar tsaba*, est oublié depuis longtemps ; le général a pris les allures d'un monarque et, dans le palais des rois, le premier personnage féminin ce n'est pas l'épouse, — puisqu'il y en a plusieurs entre lesquelles il faudrait décider, — c'est la reine-mère, la mère du prince régnant[1]. Cette femme attend avec impatience le retour de son fils ; l'amour maternel se complique chez elle de la vanité féminine. Par la fenêtre, elle observe la route qui doit ramener le vainqueur ; cette fenêtre est fermée par le treillis qui, défendant les habitants contre les regards indiscrets, protège contre les trop vives ardeurs du soleil et contre les morsures du froid. — *Yabab*, *appeler*, ne se rencontre guère qu'en araméen. — *Eshnab*, *treillis*, ne se retrouve plus que dans les Proverbes. — *Ahar*, *traîner*, *tarder*, se présente avec la même acception dans les Psaumes. — *Pa'am*, au sens de *pas*, de *marche*, est familier à la langue des Psaumes. — Les *sages* parmi les *princesses* sont les femmes d'un certain âge, qui savent comment les choses se passent ; elles calment par leurs propos mesurés les impatiences et les alarmes des autres, spécialement de la mère de Sisara. Celle-ci, d'ailleurs, en qualité de femme d'expérience, ne tarde pas à se remettre de son inquiétude, et les réflexions que font ses femmes, ce sont celles-mêmes qu'elle avait faites et il lui suffit de se les remémorer. — *Raham*, *femme*, signifie proprement la matrice, les organes sexuels de la femme ; c'est un terme cru et qui le paraît plus encore dans la bouche de personnes du même sexe, qui désigne la femme comme un instrument de plaisir ; Reuss a adopté la seule traduction

[1] Ne pas négliger l'ingénieux contraste entre la *mère de Sisara* (verset 28) et Débora, *mère en Israël* (verset 7). Le livre des Rois mentionne soigneusement le nom des reines-mères.

à la fois décente et rendant l'intention de l'original, en disant *une fille*. — Nous arrivons aux deux mots *tséba'* et *riqemah*, qui n'ont pas laissé de créer des embarras aux commentateurs. *tséba'* ne se rencontre qu'en ce passage, mais le mot, qui se retrouve dans le néo-hébreu, a un sens parfaitement déterminé : il s'agit d'étoffes de couleur, d'étoffes teintes ou bigarrées. *Riqemah* se retrouve en d'autres places et signifie un tissu à dessins, soit qu'on se l'imagine fait au métier avec des fils de différentes couleurs, soit brodé à la main ; nous estimons plus simple d'adopter le second sens, qui nous permettra d'entendre le duel *riqemataym* comme exprimant une broderie double, c'est-à-dire une étoffe particulièrement riche, brodée sur les deux faces ; on imaginera, si l'on veut, qu'il s'agit de broderies en fils d'argent ou d'or. Nous croyons donc qu'on peut traduire sans hésitation : *un butin d'étoffes teintes pour Sisara, un butin d'étoffes teintes avec broderie, une étoffe teinte avec broderie sur les deux faces* ; il s'agirait d'étoffes teintes ou bigarrées, qui ont reçu des broderies plus ou moins savantes, plus ou moins riches. Ce dernier *tséba'* est au singulier ; c'est un travail unique en son espèce, d'une valeur hors ligne et qui est destiné à figurer sur les épaules du vainqueur ou de sa mère [1]. Nous ne voyons jusqu'à présent aucune difficulté permettant de soupçonner une corruption du texte ; seuls les mots *le-tsavrè shalal* nous arrêteront. La traduction littérale serait : *pour le cou du butin*, ce qui ne signifie rien ; alors on propose de comprendre : *pour le cou de l'homme du butin*, ce qui est d'une affreuse platitude ; enfin, on imagine un changement au dernier mot. Au mot *shalal*, d'une interprétation très claire, on substitue le mot *shégal*, appartenant à la basse hébraïcité et qui signifie reine [2]. Il nous semble qu'on peut sortir de peine en supposant que l'écrivain a rejeté à dessein le mot *shalal*, *butin*, en guise de refrain à la fin de son couplet. C'est comme s'il disait : Voilà son butin, voilà ses riches prises ! Reste à rendre compte de *tsavrè*, *le cou*, que l'on considère d'habitude comme un état construit supposant un régime ou complément. Puisque nous lui enlevons *shalal*, qui remplissait ce rôle, nous avons le choix entre deux

[1] Toutes ces étoffes sont pour Sisara. L'auteur commence par une indication générale : un butin d'étoffes teintes, puis il signale la présence de deux sortes de draperies : les vêtements de broderie simple, un vêtement unique à broderie sur les deux faces. Il y a là de la redondance, si l'on veut, mais nullement de double emploi.

[2] En réalité *shégal* est un mot chaldéen (Daniel, v, 2, 3, 23) qui ne se retrouve que Psaumes, XLV, 10, et Néhémie, II, 6. Ni l'un ni l'autre de ces textes ne peut prétendre à l'antiquité, et il est assez singulier que M. Renan adopte une correction aussi peu favorable à l'idée qu'il soutient sur l'antiquité du poème.

suppositions : prendre *tsavrè*, qu'on peut lire également *tsavraï*, pour un pluriel à forme araméenne, analogue à *saraï* du verset 15, ou pour l'état construit avec présence du pronom de la première personne, ce qui signifierait *mon cou* ; la mère de Sisara verrait déjà ses épaules ornées du splendide vêtement qui figure dans la part de son fils. Cependant nous préférons la première alternative et traduisons simplement *le cou*, les épaules. — Nous avons déjà fait remarquer qu'il était peu naturel d'espérer de riches prises de la répression d'une insurrection éclatant dans une population misérable, durement rançonnée depuis de longues années. C'est là une objection qui eût été peu sensible à notre auteur ; toute expédition militaire suppose pour un poète un partage de butin. Nous avons déjà cité à ce propos le chant placé sur les lèvres de David à l'occasion du désastre où succombèrent le roi Saül et son fils Jonathan ; nous pensons que d'autres passages, tels que ceux de Juges, VIII, 24 suiv., et Josué, VI, 24 ; VII, 1, 20 suiv., n'étaient pas inconnus de l'écrivain du Cantique. — La dernière partie de la présente section répond de la manière la plus exacte aux dernières lignes de la section précédente (comparer la structure du verset 27 à celle de la seconde partie du verset 30) : cette seule constatation suffit à écarter toute idée de corruption de texte.

Mais c'est trop s'attarder à rapporter les vains et futiles propos de misérables ennemis ; le poète, par un farouche et sublime élan, s'arrache à ce médiocre spectacle, pour célébrer la divinité victorieuse. Je suis heureux de m'accorder pleinement avec M. Reuss sur la manière dont doit s'entendre le mouvement du morceau : « La brusque transition à ce vœu final (que nous allons reproduire) est d'un grand et puissant effet. L'histoire étant connue, le poète dédaigne de peindre la terreur produite par la fatale nouvelle. » *Ken yobedou kol-oyebéka, Yahvéh ! Ve-ohabav ketset ha-shémesh bi-gebouratho. — Ainsi périssent tous tes ennemis, ô Yahvéh ! Que ceux qui l'aiment (soient) comme le lever du soleil dans sa force !*

L'ensemble du morceau 23-30 est d'une perfection remarquable au point de vue littéraire. Au développement de la scène du meurtre correspond, par une série de savantes oppositions, une scène d'une nature contraire, où une femme également est mise en évidence. Le *finale* est d'un mouvement admirable et forme le digne couronnement d'une des œuvres les plus achevées de la poésie hébraïque, œuvre éminemment religieuse, dont l'objet est la glorification du Dieu d'Israël. — Le *lever* ou *sortir* du soleil répond au *tsel*, au *sortir* de Yahvéh (verset 4). — Dans *ceux qui l'aiment*, le pronom *le* se rapporte à Yahvéh ; Reuss traduit ces mots par

ses fidèles, ce qui est parfaitement conforme à l'intention de l'écrivain [1].

IX

PARTICULARITÉS ET VOCABULAIRE DU CANTIQUE ; SON ÉTAT DE CONSERVATION, SES SOURCES, SON CARACTÈRE ET SON AGE.

Nous récapitulerons d'une façon sommaire des observations dont une bonne partie se sont déjà rencontrées au cours de notre examen.

Formes se rapprochant de l'araméen : *Middin*, les tapis, est un pluriel araméen caractérisé (v. 10). — *Saraï*, les chefs ou princes, est un état construit ou pluriel de forme araméenne (v. 15) ; il y a lieu d'en rapprocher *tsavrè*, plus exactement *tsavraï*, les épaules, le cou (v. 30). — *Shé* est employé pour *asher* (deux fois au v. 7). — *'Amamim*, les peuples ou troupes, est également une forme des temps qui subissent l'influence de l'araméen (v. 14) [2].

Les conclusions tirées du vocabulaire s'imposent bien plus encore ; elles sont écrasantes, en ce sens que la terminologie familière au Cantique est celle des livres de la Bible dont on admet le plus volontiers l'origine post-exilienne. Les rapprochements les plus significatifs portent sur des livres appartenant à la section des *Ketoubim* : Psaumes, Job, Proverbes, Chroniques, Esdras, Néhémie, ou aux sections des écrits législatifs et prophétiques qu'on soupçonne d'avoir été rédigées en dernier lieu. — (v. 2) *Para'*, laisser flotter (la chevelure), est emprunté aux Nombres et au Lévitique ; ce mot a conservé le même sens en chaldéen et talmudique ; *péra'*, chevelure, cf. Nombres et Ezéchiel ; *hitnaddeb*, se consacrer (en vue du combat), cf. Esdras, Néhémie et surtout Chroniques ; — (v. 3) *rozen*, monarque, cf. Psaumes, Proverbes, Deutéro-Isaïe ; — *shir*, chanter, *zamar* (au pihel), jouer (d'un instrument à cordes), cf. Psaumes ; — (v. 4) *ra'ash*, trembler, cf. Psaumes et Ezéchiel ; *nataph*, ruisseler, même mot qu'en araméen, cf. Job, Joël, Proverbes, Cantique ; *'ab*, nuée sombre, cf. Psaumes et Job ; — (v. 5) *nazal*, se dissoudre, cf. Psaumes ; — (v. 6) *orah*, chemin, terme qui se retrouve en arabe,

[1] Comparez pour l'image du soleil qui se lève dans sa force, Psaumes, XIX, 5-7.

[2] Nous ne nous attarderons pas à discuter avec ceux qui voient dans ces formes les marques du dialecte hébreu septentrional ; rien ne les autorise à s'exprimer ainsi, sinon la *supposition* toute gratuite que le Cantique de Débora et le Cantique des cantiques sont l'œuvre de poètes du nord, du Xe ou XIIe siècle avant notre ère !

cf. Job, Psaumes, Proverbes, Isaïe ; — *'aqalqal*, tortueux, crochu, qui s'explique par une racine syriaque, cf. Psaumes ; — (v. 8) *magen*, bouclier, terme commun à l'arabe, cf. Psaumes, Proverbes, Chroniques ; — *romah*, lance, terme commun à l'araméen et à l'arabe ; —(v. 11) *tsideqot*, justices, terme de basse date en ce sens ; — (v. 15) *pelagot*, rigoles, cf. Job ; — (v. 16) *hiqerè*, délibérations, cf. Job, Proverbes, Psaumes ; — (v. 21) *garaph*, entraîner, s'explique par l'araméen ; — (v. 22) *darak*, fouler, cf. Deutéro-Isaïe ; *daharot*, pas précipités, cf. (pour le verbe racine) Nahum ; — (v. 23) *'ezerah*, aide, cf. Isaïe, Job, Psaumes ; — (v. 25) *céphel*, coupe, appartient au chaldéen et au syriaque ; *adirim*, les grands, cf. Chroniques, Néhémie, Psaumes ; — (v. 26) *'amèlim*, travaux de force, cf. Ecclésiaste, Psaumes ; *halam*, frapper (avec le marteau), cf. Psaumes ; *mahaq*, broyer, s'explique par l'arabe ; *halaph*, transpercer, s'explique par l'arabe, cf. Job ; — (v. 28) *yabab*, crier, s'explique par l'araméen ; *éshenab*, treillis, cf. Proverbes ; — *ahar* (au pihel), tarder, se retrouve aux Psaumes dans la même construction ; *pa'amè*, les pas, cf. Psaumes ; — (v. 30) *tséba'*, étoffe teinte, propre à notre morceau, est d'un emploi fréquent dans le bas hébreu ; *riqemah*, broderie, cf. Ezéchiel et Psaumes [1].

En fait de particularités linguistiques, signalons l'emploi que fait l'écrivain de la préposition *be*, surtout dans le début du poème. Nous voudrions relever les nombreuses répétitions et allitérations cherchées ; nous avons cité quelques-unes des plus significatives ; nous laissons aux lecteurs le soin de compléter ce travail, qui nous entraînerait trop loin à cette place. Nous en dirons autant de l'analyse purement littéraire du poème, dont les éléments sont maintenant à leur disposition. Nous sommes en présence d'une œuvre singulièrement méditée, dont pas une ligne, pas un mot, n'a été laissé au hasard ; c'est le fruit des veilles d'un poète rompu aux difficultés de son art et que le souci de la forme engage parfois dans des constructions compliquées. On ne saurait dire que le poème présente des difficultés générales d'interprétation ; le plan en est facilement saisissable, en dépit de l'état suspect ou décidément corrompu d'un certain nombre de passages. Quand on a pris son parti de la rhétorique un peu apprêtée de son auteur, des redondances sensibles en plusieurs places, de la brusque concision dont le poète a fait preuve ailleurs, on voit combien est peu fondé le jugement de ceux qui voient dans cette page une

[1] Nous sommes loin de prétendre que tous ces termes soient spéciaux aux livres le plus récemment composés de la Bible ; nous prétendons seulement que leur réunion en un même morceau rapproche le Cantique du vocabulaire des Hagiographes.

œuvre archaïque et d'inspiration purement laïque, échappée au naufrage de toute une littérature [1]. Le Cantique de Débora est un chant religieux, un hymne d'actions de grâces, un psaume conçu sur le modèle d'un chant triomphal.

Nous avons également déterminé, au fur et à mesure, les sources auxquelles l'écrivain a puisé et tout d'abord le récit en prose de la victoire de Barac (Juges, chap. IV), qui lui sert de modèle et dont aucun détail ne lui a échappé, bien qu'il se soit permis d'en modifier plusieurs traits dans l'intérêt de sa propre œuvre [2]. En dehors de ce rapprochement capital et qui domine le poème, nous avons noté les traits suivants : (v. 2) le trait du naziréat lui est suggéré par l'exemple de Samson et de Samuel (Juges, XIII à XVI, I Samuel, I et II, cf. Nombres, VI) ; — (v. 4 et 5) pour les allusions au Sinaï et à l'Idumée, cf. Exode, XIX ; Nombres, XX, 14-29, XXI, 4 ; Deutéronome, I, 44, II, 1-8, 12, 22, 29 ; — pour la mention de Samgar, cf. Juges, III, 31 ; — (v. 8) pour les « nouveaux dieux » qu'adore Israël, cf. Juges, II, 3, 12-13, 17, 19, III, 6 ; — v. 13) pour la mention d'Amalec, cf. Juges, XII, 15 ; — (v. 14) pour l'emploi du nom de Makir comme synonyme de Manassé, cf. Nombres, XXVI, 29 suiv., XXXII, 39 suiv. ; Josué, XVII, 1-6 ; — (v. 15 et 16) pour la caractéristique de Ruben, cf. Nombres, XXXII, 11 suiv., 16 suiv. ; — (v. 17) pour l'emploi de Galaad comme synonyme de Gad, cf. Nombres, XXXII, 1-2, 28-36 ; — pour la caractéristique de Dan et d'Aser, cf. Josué, XIX, 40-48 et *ibid.*, 25-31 ; — (v. 19) pour l'expression « les rois de Chanaan », cf. Josué, IX, 1-2, X, 5-6, 16 suiv., 40 suiv. et surtout XI, 1 suiv., où Jabin, le même que met en scène Juges, IV, est représenté comme s'étant mis à la tête d'une coalition de rois ; — pour la mention de Thaanac et de Méguiddo, cf. Juges, I, 27, et Josué, XII, 21 ; — (v. 20) pour l'intervention des étoiles, cf. Josué, X, 11 ; — (v. 23) pour la mention de Méroz, cf. (avec réserves) Josué, XII, 21 [3]. — Nous nous croyons donc autorisé à considérer l'auteur du Cantique de Débora comme ayant eu à sa disposition et ayant utilisé tant les livres législatifs (Pentateuque) que les livres historiques (Josué, Juges, Samuel). La question qui avait été posée au début de cette étude se trouve ainsi résolue dans le sens de l'antériorité des livres bibliques sur

[1] D'autres ont supposé une œuvre antique, remaniée à une ou plusieurs reprises ; c'est une concession sérieuse, c'est l'aveu déguisé de la modernité du poème.

[2] Procédé bien connu et dont la comparaison des Chroniques avec les Rois constitue l'exemple classique.

[3] Dans Josué, XII, 19 on nomme une localité de *Madon*, et Josué, XI, 5 et 7, *Méron*. On lit au début du chap. XI de Josué, que Jabin, roi de Hatsor, avait pour allié le roi de Madon, et au chap. XII du même livre, les noms de Madon et de Méron sont placés à côté de ceux de Hatsor, de Thaanac et de Méguiddo.

le Cantique; celui-ci est désormais pour nous une composition poétique libre, insérée après coup dans le texte en prose.

La question de date se trouve résolue du même coup. Un auteur qui a à sa disposition les livres législatifs et les livres historiques, que son vocabulaire met dans un rapport étroit avec les principaux Hagiographes, qui, tout particulièrement, connaît les Chroniques, cet auteur appartient aux temps de la Restauration et non pas même au début de cette époque, mais au IVe, sinon au IIIe siècle avant notre ère [1].

Nous sommes à près de dix siècles de M. Reuss, qui tient cette page pour « le document le plus ancien de la littérature hébraïque qui nous soit parvenu dans son intégrité », et déclare que le poème peut « d'après les évaluations les plus modestes, remonter au XIIe siècle avant notre ère. » L'éminent critique ne l'attribue pas d'ailleurs à Débora elle-même, mais à un contemporain ou à une personne fort rapprochée de l'événement. La pièce, après « avoir été d'abord conservée par la tradition orale dans la localité qui devait s'y intéresser de préférence, » a dû être insérée dans « un de ces anciens recueils de poésies, auxquels d'autres historiens ont emprunté à leur tour des fragments plus ou moins étendus. » M. Renan, pour sa part, soutient l'authenticité du poème au sens le plus strict du mot, c'est-à-dire en fait l'œuvre de la prophétesse Débora elle-même, veut qu'il ait été recueilli dans un ancien recueil de poésies antérieur à la rédaction des livres historiques et qu'il ait été inséré, à quelques siècles de distance, dans le livre des Juges; en dépit d'un certain nombre d'altérations, malgré l'adjonction de « traits piétistes », l'originalité de l'œuvre a été respectée. — Ce n'est évidemment que par la voie de l'analyse littéraire, telle que nous avons essayé de la pratiquer, que l'on arrivera à trancher la question de l'âge de notre poème. Dès 1883, nous indiquions dans la *Revue de l'histoire des religions* [2] les motifs que nous avions de regarder la version poétique de l'affaire de Débora comme inspirée par la version en prose du même événement; dans notre *Précis d'histoire juive* [3], nous donnions déjà des indi-

[1] Un historien d'Israël, dont je ne connais l'œuvre que par le Commentaire de Bertheau, Seinecke, s'est attaqué dès 1876 à l'antiquité du Cantique de Débora en s'appuyant sur les aramaïsmes qu'il y relevait. Malheureusement, ces remarques si justes sont gâtées par une interprétation mythologique, fondée principalement sur l'étymologie des noms de Débora, Barac, Jahel, etc. Seinecke, à ce qu'assure Bertheau, a résumé ainsi son opinion : « Ce morceau est un fragment d'ancienne mythologie hébraïque, dans lequel les forces purifiantes de la nature, tonnerre, éclair et flammes, sont opposées aux vapeurs et aux nuages. »

[2] T. VII, 1883, p. 332-338.

[3] 1889, note de la page 110.

cations très nettes, destinées à faire ressortir le caractère artificiel du Cantique. Enfin, reprenant notre étude soit dans nos conférences de l'Ecole des Hautes-Etudes, soit en vue de la rédaction d'un mémoire où notre refus de nous ranger à l'opinion courante serait justifié d'une manière complète, nous espérons avoir groupé tous les éléments qui permettent d'établir non seulement ce que le Cantique de Débora n'est pas, mais ce qu'il est réellement, à savoir une œuvre pseudonyme où la science de la composition s'allie, par un mariage remarquablement assorti, à la passion religieuse et patriotique.

X

TRADUCTION DU CANTIQUE DE DÉBORA.

INTRODUCTION.

Prélude.

Pour les chevelures qui ont flotté en Israël (en suite d'un vœu),
Pour le peuple qui s'est consacré (en vue du combat),
Bénissez Yahvéh !
Ecoutez, ô rois,
Tendez l'oreille, ô monarques !
Je veux, je veux chanter pour Yahvéh,
Jouer (de l'instrument à cordes) pour Yahvéh, Dieu d'Israël.

Strophe.

O Yahvéh ! quand tu sortis de Séïr,
Quand tu arrivas de la campagne d'Edom,
La terre trembla, tandis que les cieux ruisselaient,
Que les sombres nuées ruisselaient d'eau ;
Les montagnes fondirent en présence de Yahvéh,
Le Sinaï même — en présence de Yahvéh, Dieu d'Israël.

Antistrophe.

Au temps de Samgar, fils d'Anath,
Au temps de Jahel, les chemins faisaient défaut,
Ceux qui vont par les routes allaient par des chemins tortueux ;
Ils faisaient défaut les chefs en Israël, ils faisaient défaut,
Quand je me levai, moi Débora,
Quand je me levai comme une mère en Israël.
(Israël) choisit des dieux nouveaux ;
Aussi la guerre est aux portes (des villes).
Voyait-on un seul bouclier, une seule lance,
Dans les quarante milliers d'Israël ?

Reprise du prélude.

Mes accents aux ordonnateurs d'Israël,
A ceux du peuple qui se sont consacrés !
Bénissez Yahvéh !
Vous qui montez des ânesses tachetées,
Vous reposez sur des tapis, allez par les chemins, chantez
D'une voix qui domine les cris des pâtres près des auges.
Célébrez en ces lieux les bénédictions de Yahvéh,
Les bénédictions qu'il accorda à son chef en Israël,
Alors que descendit aux portes le peuple de Yahvéh

Le chœur ou Barac s'adressant à Débora.

Réveille-toi, réveille-toi, Débora,
Réveille-toi, réveille-toi, déclame un cantique !

Débora s'adressant à Barac.

Lève-toi, Barac,
Fais défiler tes captifs, fils d'Abinoam !

LE CORPS DU POÈME.

1° Le rôle des diverses tribus.

Alors un reste est descendu contre les princes du peuple,
Yahvéh est descendu à mon secours contre les guerriers :
D'Ephraïm, ceux dont la racine est en Amalec ;
Derrière toi, (Barac !) Benjamin parmi tes troupes ;
De Makir descendirent les ordonnateurs,
De Zabulon, ceux qui marchent avec le bâton de contrôleur.
Les princes d'Issachar s'attachent à Débora ;
Issachar se joint à Barac,
Il se jette dans la vallée sur ses pas.
Aux canaux de Ruben, grandes résolutions du cœur.
Pourquoi te reposais-tu entre les parcs
En écoutant la flûte des troupeaux ?
Aux canaux de Ruben, grandes délibérations du cœur.
Galaad, par delà le Jourdain, reste tranquille ;
Et Dan, pourquoi se retire-t-il sur ses navires ?
Aser se repose au rivage des mers.
Et dans ses anses reste tranquille.
Zabulon est un peuple qui sacrifie sa vie ;
Nephtali aussi sur les hauteurs de la contrée !

2° L'engagement et la déroute de l'ennemi.

Ils sont venus les rois, ils ont livré combat,
Oui, ils ont livré combat les rois de Chanaan,
A Thaanac, aux eaux de Méguiddo ;
Rapine d'argent ils n'ont point faite.

Des cieux ont livré combat les étoiles,
Des cieux elles ont livré combat à Sisara.
Le torrent de Kison les a entraînés,
Le torrent antique, le torrent de Kison —
Mon âme, marche sur l'insolence ! —
Alors retentirent les sabots des coursiers,
Par dessus, par dessus les pas précipités des puissants.

3° Le haut fait de Jahel.

Maudissez Méroz, dit l'ange de Yahvéh,
Oui, maudissez ses habitants,
Qui ne sont point venus à l'aide de Yahvéh,
A l'aide de Yahvéh contre les guerriers !
Bénie soit entre les femmes, Jahel,
La femme de Héber, le Kénite !
Entre les femmes de la tente, qu'elle soit bénie !
De l'eau il demande, du lait elle lui donne ;
Dans la coupe des princes elle présente la crème.
Etendant la main (gauche) vers le pieu,
La droite vers le maillet des rudes travaux,
Elle frappe Sisara, brise sa tête,
Elle broie et transperce sa tempe.
Entre ses pieds il se renverse, il tombe, il demeure,
Entre ses pieds il se renverse, il tombe ;
Là où il s'est renversé, il tombe assommé.

4° Angoisses de la mère de Sisara.

Par la fenêtre, elle observe, elle appelle,
La mère de Sisara, par le treillis :
« Pourquoi son char tarde-t-il à venir ?
« Pourquoi les pas de ses chariots traînent-ils ? »
Et les plus expertes de ses dames répondent
— Elle-même se remémore ses propres paroles — :
« Ne trouvent-ils pas, ne partagent-ils pas le butin ?
« Une fille, une couple de filles par tête de combattant,
« Un lot de draperies pour Sisara,
« Un lot de draperies brodées,
« Une draperie de cou brodée sur les deux faces dans son lot. »

ÉPILOGUE.

Le chœur et Barac joignant leur voix à celle de Débora.

Ainsi périssent tous tes ennemis, ô Yahvéh !
Ceux qui t'aiment seront comme le soleil,
Quand il sort dans sa vigueur.

MAURICE VERNES.

LES

FÊTES PERSANES ET BABYLONIENNES

MENTIONNÉES DANS LES TALMUDS DE BABYLONE ET DE JÉRUSALEM

J'ai publié, il y a vingt ans, un travail sur les noms des fêtes persanes et babyloniennes mentionnées dans les deux Talmuds [1], mais, comme j'ai changé d'avis sur plusieurs points et que, d'un autre côté, la Consultation de Haï publiée par M. Harkavy [2] détruit plusieurs de mes hypothèses, je demande la permission de revenir ici sur cette question, qui ne manque pas d'intérêt.

Nous aurons à renvoyer très souvent aux sources. Il me paraît donc tout indiqué de citer ici les passages qui parlent de ces fêtes et d'en relever les variantes.

On lit dans *Aboda Zara*, jer., I, 39 *c* :

א"ר יוחנן פרוקטו ראשה של תקופה. ר' בא בשם רב ג' זמנים בבבל וג' זמנים במדיי. ג' זמנים בבבל : מחורי וכנוני וכנוותה. ג' במדיי : ניסרדי ותירייסקי ומתירקנה' ר' הונא בשם ר' נחמן בר יעקב נרוס בב' באדר בפרסי בעשרים באדר במדי.

Le Talmud de Babylone, *Aboda Zara*, 11 *b*, dit :

ודפרסאי מאי : מוטרדי וטוריסקי מוהרנקי ומוהרין'
ודרומאי דבבלאי מאי : מוהרנקי ואקניתי' בחנוני ועשר באדר.

Rabbênou Haï Gaon explique ainsi ce passage [3] :

[1] *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, de Kobak, VIII, p. 49-64. Cf. Kohut, *Aruch Completum*, I, 258; III, 253; IV, 88; V, 125, 195 et 389.

[2] Harkavy, *Responsen der Geonim*. La consultation de Haï, concernant notre sujet, porte le numéro 46 et se trouve p. 22.

[3] Les numéros 46 et 47 contiennent l'explication, donnée par Haï, des mots étrangers qui se trouvent dans *Aboda Zara*, explication adressée à Mar Elhanan, fils de

ואלו אידיהן של פרסיים אשר הוזכרו מוסרדי ומיהרקאני טריאסקי ומיהרוז ועכשיו מוסרדי וטריאסקי אינן נוהגין אבל (מיהרקאני) [צ"ל מיהרקאני] עד עכשיו אלו הדילוניים (נותנין) [צ"ל נוהגין] בם בבבל ונקראין מהרגאן בראש הקיץ ובראש החורף. ומהרוז הוא יום החודש מלה מפורסמת בלשון פרסי. ארמאי דבאלא הם גויים שבשדות ושבמדברות כאשר תאמר תורבאלא היו להן יני אד שנוהגין הן בהן. יום מוהרי שנותנין חותמות בשידוכי אשה, ויני אקניאתא יום שאדם קונה שדהו אותו היום עשאוהו יום טוב ובאין ושותין אצלו ומזמרין לע"ז עד שמעמידין. (כגוני) כגוני יום ביאת חודש כאנון כי בו נכנסין לבתיהן ומתקבצין כולן שהיו נפרדין בבד זה כאן וזה כאן. ועיסרי פאדר יום שמעשרין מעשרות לשומרים את בגדיהן כי יוצאין היו אלה ארמאי דבאלא לשקוד על דרכים ולשדוד ומושיבין מקצתן על כליהם לשמרן וכשבאין בביתם נותנין מעשר לשומרין ועושין יום טוב.

En suivant la leçon et, en partie, l'explication de Haï, Hananel, dans son commentaire sur *Aboda Zara*, *l. c.* (Codex Vaticana Angelica), dit :

יני אידיהן של פרסיים איזו הן ופשיט מוסרדי ומהרקני תיריסקי מוהרוז אלו ימי אידיהן של פרסיים. ימי אידיהן דארמאי באלא איזו הן פי' גוים שבשדות ופשיט מהרקי ואקניתא כגוני ועסרי פאדר.

Le ms. de Munich du Talmud, *in loco*, porte :

מוטרדי וטריסקי [1] מוהרסנקי [2] ומוהרן [3] הני דרומאי ודפרסאי דבבלאי מאי [מוהרנקי] [4] ואקנייתא בגני ואסר באדר'

Nathan ben Yehiel (*Aruch*, מסרדי) a les variantes suivantes : מסרדי וטוריסקי מוהרקני ומירון. Cet auteur attribue à tort ces noms à des idoles persanes, sans ajouter d'autre explication. D'après Benjamin Mussafia (*s. v.* טוריסקי), ces noms, qu'il lit מוטרדי

Mar Schemaya, et connue sous le titre de שרחה אלפאט עבודה זרה. Voir Harkavy, *l. c.*, p. 350, et Steinschneider, *H. B.*, IV, 107, note 2. L'ouvrage d'Ibn Djama רסאלה אלברהאן פי תדכיה אלחיון (voir Steinschneider dans *Zeitschrift* de Geiger, 1862, p. 312, et Neubauer, Catal. des mss. hébr. de la Bodléienne, n° 793, p. 155) renferme également l'explication de ces mots étrangers donnée par R. Haï.

[1] C'est ainsi qu'il faut corriger טידויסקי, conformément à la leçon de Raschi, éd. Pesaro.

[2] Cette leçon semble une corruption de מוהראנקי ou מהרנקי, sans א, comme le portent le Talmud, éd. de Venise et de Salonique, et Raschi, éd. Pesaro. Cf. Rabbinowitz, *Dikduke Soferim, Aboda Zara*, *in loco*.

[3] Les éditions mentionnées du Talmud ont מהורן ; nous verrons plus tard comment M. P. de Lagarde explique ce mot.

[4] Comme M. Rabbinowitz ne signale pas de variante, le manuscrit du Talmud a sans doute la même leçon que nos éditions, ce qui m'a déterminé à compléter le mot et à le mettre entre parenthèse.

ומיהדרן, ומיהרנקי, désignent bien des fêtes persanes, mais, comme R. Nathan, il ne cite même pas les autres fêtes que les deux Talmuds qualifient de babyloniennes.

Si nous ne tenons pas compte provisoirement des observations de Yohanan et Houna, rapportées dans le Talmud de Jérusalem, nous pouvons classer les variantes dans l'ordre suivant[1], en faisant observer que, parmi les diverses leçons que nous citons, c'est la leçon placée en premier dans chaque série qui nous paraît la vraie.

A. *Fêtes appelées persanes.*

1. מיטירדי (M[1].) ; מיטרדי (T. B.) ; מוסרדי (H. et Hn.) ; מסרדי (A.) ; מסרדי (T. J.).

2. תוריסקי (T. J. et Hn.) ; מיריסקי (M. et R.) ; מוריסקי (T. B.) ; מוריסקי (A.) ; מריאסקי (H.).

3. מיהרקאני (H.) ; מוהרקני (A.) ; מהרקני (Hn.) ; מיהרנקי (T. B.) ; מהרנקי (T. V. et S. et R.) ; מוהרסנקי (M.) ; מיתרקנה (T. J.).

4. מוהרוז[2] (Hn.) ; מהרוז (H.) ; מיהרין (T. B.) מיהורן (T. V. et S. et R.).

B. *Fêtes appelées babyloniennes.*

1. מוהרי (H.) ; מהרקי (Hn.) ; מחורי (T. J.) ; מוהרנקי (T. B.).

2. אקניתא (T. V., S. et Benven. ; R. Hn.) ; אקניאתא (H.) ; אקנייתא (M.) ; אקניתי (T. B.) ; כנוותא (T. J.).

3. כנני (T. J., H. Hn.) ; במני (M.) ; בחנני (T. B.).

4. עיסרי פאדר (H., Hn.)[3] ; אסר באדר (M.) ; עשר באדר (T. B.).

Il résulte de ce qui précède que le Talmud babylonien énumère quatre fêtes, tandis que le Talmud de Jérus. n'en mentionne que trois de chaque série. Par contre, ce dernier cite une fête נרוס qui semble, à première vue, omise dans le T. B., et, de plus, Yohanan

[1] Nous usons dans notre tableau des abréviations suivantes : T. B. = Talmud de Babylone; T. J. = Talmud de Jérusalem; M. = Ms. du Talmud de Munich; H. = Rabbi Hai Gaon; Hn. = Rabbi Hananel; A. = Aruch de R. Nathan ben Yehiel; R. = Raschi, éd. Pesaro; T. V. et S. = Talmud, éd. de Venise et de Salonique.

[2] Telle est la leçon du ms. de Hananel, que j'ai pu connaître, grâce à l'obligeance de M. Berliner, par la copie de M. Capua, de Rome. La nouvelle édition du Talmud de Vilna, qui a utilisé cette copie, a imprimé מיהרוז et corrigé en מיהרין. Cf. la note suivante.

[3] Ici aussi, dans l'édition de Vilna, on a gâté le ms. de Hananel, en voulant le corriger. Ainsi, on a mis un point après יצר אידיהן דארמיאי, de sorte que la suite : באלא איזל הן n'a plus de sens. La correction suivante est également due à l'ignorance. Hananel, comme Hai, a la vraie leçon עסרי פאדר, qu'on a corrigée en עסרי באדר, pour la rapprocher de la leçon fantaisiste עשר באדר.

mentionne encore une fête פרוקטו, qui n'est pas nommée dans le T. B. En dehors de la variété des leçons, il existe encore une autre divergence. Rabbi Ba (Abba), au nom de Rab, parle de trois fêtes *médiques* et entend certainement par là des fêtes *persanes*, et R. Houna, au nom de R. Nahman b. Jacob, dit que la fête de נרוס était célébrée le 2 Adar en Perse et le 20 Adar en Médie. Or, pour Houna, la Médie est, sans aucun doute, la Babylonie. On peut admettre difficilement que les auteurs palestiniens, et même ceux de la Babylonie, aient eu la moindre connaissance authentique des fêtes des Vieux-Mèdes, si nous songeons que les vieux auteurs grecs eux-mêmes ne les connaissaient pas, non plus que les fêtes persanes, à l'exception de Mihrjan, comme nous le verrons plus tard. Si, néanmoins, il est question de fêtes babyloniennes dans les Talmuds, il faut certainement entendre par là des fêtes *persanes* célébrées par les habitants de la Babylonie surtout à partir de la période des Sassanides, et dont les deux plus anciennes, comme nous l'apprend Haï, n'étaient plus même connues de nom au xe siècle. Bien plus, si nous nous en rapportons à la leçon adoptée par Haï et Hananel, qui substituent à l'inintelligible ודרנאר דבבלאי les mots ארנאיי דבאלא, qui signifient, selon eux, « travailleurs des champs, paysans », il ne serait pas du tout question dans le Talmud de Babylone de fêtes babyloniennes, mais de fêtes agricoles (persanes). Nous montrerons plus loin, dans la seconde partie, jusqu'à quel point cette hypothèse est fondée.

Après ces préliminaires, nous pouvons aborder l'examen de chacun des mots étrangers qui désignent ces fêtes.

I. Les noms des fêtes persanes.

1. מוטירדי. — On sait qu'il arrive souvent que, dans la transcription des mots étrangers, le Talmud et le Midrasch confondent les lettres ר et ד, ס et ט, par suite de la similitude de leurs formes, et que מ devient נר. On comprend donc que la leçon conservée par le manuscrit du Talmud de Munich מוטירדי, et que je considère comme originale, ait pu devenir facilement מוטרדי, מוסרדי, מוסרדי, et enfin, נוסרדי. Autrefois, j'avais pris מוטרדי comme la leçon exacte, et considéré ce mot comme un Hifil Poual de טרד [1], signifiant « celui qui a été précipité, renversé », par allusion au détrônement du faux Smerdis. Du reste, la fête nationale persane con-

[1] Cf. Kobak. *l. c.*, p. 57.

nue sous le nom de Μαγαφονία est déjà mentionnée par Hérodote (III, 79)[1]. Mais cette fête qui, soit dit en passant, n'est pas nommée dans les sources persanes, peut difficilement avoir été désignée par un dérivé hébreu. Maintenant, je suis convaincu que le vrai nom est מרטירדי, *Mélyâria* en huzvaresch (zend, *Maidhyâirya* ; parsi et néo-persan, *Mé'dyârem*), une des six fêtes nationales[2] qui, dans le cours de l'année, devaient perpétuer le souvenir des six périodes de la création. La fête en question, rappelant la création des animaux domestiques et des bêtes sauvages, était célébrée au mois de Bahman (janvier) pendant quatre jours consécutifs, depuis le jour *Mihr* jusqu'au jour *Berhâm* (c'est-à-dire du 16 au 20 du mois). Cette fête est mentionnée dans les textes du Zend-Avesta[3] et dans les sources persanes postérieures[4].

2. תיריסקי.[5] — Selon moi, ce mot est composé de *Tîr*, nom d'un mois correspondant à notre mois de juin, et du persan *Yissâ*, *Yassâk*, et signifie littéralement « l'institution du Tîr » ; ce mois s'appelle aussi *Tîrgân*. Il désigne une fête célébrée dans le mois de Tîr, le 13e jour, qui porte le même nom (Tîr) que le mois. Suivant la tradition, cette fête rappelait la conclusion de la paix entre Minûchir, petit-fils de Feridûn, avec le pirate touranien Afrâsiyâb. A en croire cette tradition, il aurait été stipulé que la frontière contestée des deux royaumes (Erân et Turân) serait fixée par le célèbre archer persan Arâs. La flèche atteignit la rive de l'Oxus, et depuis, ce fleuve fut reconnu comme ligne de frontière. Ce fait se passa le 13 du mois de Tîr, d'où le nom de la fête[6]. C'est aussi en ce jour qu'avait lieu la cérémonie de l'aspersion d'eau. On se faisait des visites et on s'aspergeait avec de l'eau de fleurs d'oranger, de l'eau de roses ou simplement de l'eau de source. Pour cette raison, la fête porte aussi le nom d'Abrizân et Abrizgân, *aspersion*. La tradition prétend donner à cet usage une base historique. Elle raconte qu'à la suite d'une grande sécheresse, on avait institué des prières publiques. Soudain, les écluses du ciel

[1] Spiegel, introduction à la 2e partie de sa traduction de l'Avesta, p. CIV.

[2] Elles sont appelées du nom collectif de Gâhânbârs. Cf. Spiegel, *l. c.*, p. C, et la citation qui y est faite de Sadder, p. XCIV. Le chap. LI du Khorda Avesta, intitulé Aferin-Gahânbar, est consacré à ces fêtes. Cf. aussi Spiegel, traduction de l'Avesta, II, 4, et *Eranische Alterthumskunde*, II, p. 12.

[3] Yaçna, I, 30 ; II, 39 ; III, 41 ; Visp., I, 6 ; II, 1.

[4] Voir Borhani gatiu dans le Lexique persan de Vullers, II, 949, et Spiegel, traduction de l'Avesta, II, 4, et *Eranische Alterthumskunde*, II, 12.

[5] Comme le tav persan est transcrit par ת, la leçon תיריסקי doit être préférée à טרייסקי et aux autres variantes.

[6] Sur cette fête et son institution, voir Borhani gatiu, chez Vullers, I, 489, et Richardson, *Orientalische Bibliothek*, II, 183.

s'ouvrirent et la pluie tomba en abondance. Pour témoigner sa joie, la foule s'aspergea d'eau et institua ce jour comme jour d'allégresse[1].

3. מיהרקאני. — En considérant comme exacte cette leçon depuis longtemps admise[2], nous pouvons l'identifier avec Mihrgân, fête persane très célèbre. Après le Nouvel-An[3], c'était la fête la plus populaire en Perse, et elle durait six jours. Elle rappelait les exploits de Mithra (en néo-persan : Mihr), dont il est si souvent question dans les textes de l'Avesta[4]. On commençait à la célébrer le jour de Mihr du mois Mihr (Mithra). Le premier et le dernier des six jours fériés étaient considérés comme particulièrement saints ; c'étaient le 16e et le 21e jour du mois Mihr (septembre).

Borhani gatiu[5] donne divers motifs à l'institution de cette fête. Ce serait, par exemple, le jour où Dieu aurait créé la terre et formé les corps pour les âmes. C'est aussi à cette fête que se rattache le souvenir de la victoire de Feridûn sur Zohâk. On rapporte aussi quelques détails sur la façon dont elle était célébrée. Ainsi, le roi s'oignait ce jour-là d'huile précieuse (Bân), s'habillait d'un vêtement fin et bigarré et se couvrait de la cidaris, au-dessus de laquelle il y avait une image du cercle solaire. Le chef des Mobed lui apportait un plat, sur lequel se trouvaient des citrons, du sucre, du lotus, des coings, des pommes, des raisins blancs et sept grains de myrthe, qu'il accueillait avec des murmures. — Ardeschîr et Nuschîrvân auraient fait distribuer, le jour de cette fête, des vêtements au peuple, cette fête étant principalement consacrée à la joie. Ctésias[6] rapporte : « Chez les Perses, il est permis au roi de s'enivrer une fois par an, le jour où l'on offre des sacrifices à Mithra. » Ce détail est confirmé cent ans plus tard par Duris (340-276 av. J. Ch.), qui dit, dans son 7e livre des Histoires : « Pendant un jour des fêtes célébrées en l'honneur de Mithra, le roi s'enivre et danse la danse persane. Mais en dehors de lui, personne ne danse ce jour-là en Asie. » La danse persane était l'expression de la joie la plus vive[7]. Pour cette fête, le

[1] Borhani gatiu, dans Vullers, I, 9; Richardson, *l. c.*

[2] Plus loin on verra qu'il y a également un argument en faveur de la leçon du Talmud de J. מתירקנה.

[3] Nauroz. Voir plus loin *s. v.* מוהרוז.

[4] Cf. le Mithra Yasht (Mihr) et le *Mithra* de Windischman, cf. aussi mon *Angelologie*, p. 36 et s., sur le parallèle de Mithra et de מיטטרון ; *Aruch Completum*, V, 119 et s.

[5] Cf. le texte chez Vullers, II, 1239.

[6] Voir Windischman, *Mithra*, p. 57, où Athenaeus, X, 434, se trouve cité.

[7] Xénophon, Cyropédie, VIII, 4 et 12.

satrape d'Arménie, comme le rapporte Strabon [1], était obligé d'envoyer 20,000 poulains. La fête était donc une fête de réjouissances. Comme Mithra se trouvait placé entre la nuit et la lumière, à l'époque où les jours et les nuits sont égaux, Rapp [2] en conclut que cette fête était célébrée à l'équinoxe du printemps, en l'honneur de la lumière qui avait enfin vaincu la nuit de l'hiver et reconquis son empire. D'après Richardson [3], la fête était célébrée à l'équinoxe d'automne, en l'honneur de la grande divinité visible, le soleil. C'est ainsi que par la grande fête de Nauroz on célébrait le passage du soleil dans le Bélier. Il est à remarquer que, d'après Haï Gaon également, la fête de Mihrgân était célébrée par les דילומיים [4] à Babylone, et cela בראש הקיץ ובראש החורף, au commencement de l'été et de l'hiver, ce qui devait indubitablement rappeler le souvenir du solstice d'été et du solstice d'hiver. Les assertions modernes trouvent donc déjà un point d'appui au xe siècle.

4. מיהרוז (מהרוז). — En prenant pour point de départ cette leçon, qui a pour elle l'autorité de H. et de Hn., je crois pouvoir identifier cette fête avec le נרוס du T. J. et le persan Nawroz ou Nauruz [5], le Nouvel-An. C'était la principale fête nationale, qui se conserva en Irân, même lorsque ses habitants eurent abandonné l'ancienne religion. La fête dure six jours, depuis le jour Ormazd jusqu'au jour de Chordâd du mois Fervardîn (mars). Le dernier jour était le principal jour de la fête, car, selon la croyance des Parsis, c'est en ce jour qu'Ahuramazda a créé les choses principales, c'est en ce jour-là que Vîstaçpa a reçu la loi et qu'aura lieu plus tard la résurrection. Sadder expose d'une façon étendue le côté religieux de la fête [6]. Ce qui nous frappe

[1] XI, p. 530 (Windischman, *l. c.*) : Καὶ ὁ σατράπης τῆς Ἀρμενίας τῷ Ἥρσῃ καὶ ἔτος δισμυρίους πώλους τοῖς Μιθρακάνοις ἔπεμπεν. Windischman rapporte pour l'avant-dernier mot plusieurs leçons. Il propose lui-même la leçon Μιθρακάνοις, correspondant à la forme Mihragân. Chose curieuse, cette leçon s'accorderait avec la variante conservée par le T. J. מיתרקנה, sur laquelle nous avons appelé l'attention ci-dessus.

[2] *Zeitschrift der D. M. G.*, tome XX, 92.

[3] *Ibid.*, II, 185.

[4] Voir le texte plus haut, p. 257. A propos de דילום, on pourrait songer à Dîlam ville du Gîlân (Vullers, I, 955).

[5] Cf. Spiegel, introduction..., II, p. c.

[6] Spiegel, *l. c.*, où Sadder, p. LVI, est cité. Il y est dit : « Capite novi anni, primo ejus mense, opportet per convivium expiare nempe de omni quod ab extra recipit manus tua, affer et convivio appone : viz (primitias) de omni fructu et de granis, et quicquid ad manum tuam venerit apporta : et cum hæc omnia comportaveris, bonum est eis expiare et Domino tuo plurimas gratias agere. Nam exinde opera tua illo anno bene cedent et res tuæ erunt lætiores, et proventus tuus copiosior et felicitatem percipies. In nostra enim religione compertum est quod hoc die (angeli) hominibus alimentum (sive annonam) suppeditant et hujus modi expiatione, ab angelo Churdâd remissionem invenies. »

chez lui, c'est qu'il rapporte à propos de cette fête les traits distinctifs par lesquels le Talmud caractérise ראש השנה, par exemple que le monde a été créé en ce jour[1], que la subsistance de chacun est fixée ce jour-là et, enfin, que, comme précurseur de la fête des Expiations, il avait aussi une signification au point de vue de la rémission des péchés[2]. Il est vrai que Sadder[3] rapporte pêle-mêle le vieux et le neuf, il peut donc avoir emprunté beaucoup aux idées juives, quoique le contraire puisse également être vrai, comme nous avons essayé de le démontrer pour bien des points[4]. Il est hors de doute que les Juifs de la période des Sassanides connaissaient la fête de Naurûz[5]; c'est même le Talmud de Jérusalem (au nom du babylonien Nahman b. Jacob) qui nous a conservé le nom officiel de נרוס. L'information donnée par le Talmud que le Naurûz était célébré le 2 Adar en Perse, et le 20 en Médie, est assurément un peu inexacte, non seulement parce qu'au lieu de Médie il faudrait lire Babylonie, mais parce que, comme nous l'avons déjà dit, la fête persane commençait le 1er Farvardîn (correspondant à notre mois de mars et au mois hébreu d'Adar). Pourtant, étant donné les fluctuations du calendrier de cette époque, on peut fort bien admettre la remise de la fête du 1er au 2 du mois d'Adar. On peut en dire autant du 19 Adar, indiqué dans le T. J. comme le 20e. En effet, il faut remarquer que le 19 Farvardîn, jour portant le même nom que le mois, on célébrait une fête pendant laquelle on considérait comme un heureux présage de mettre des vêtements neufs et de procéder à une inspection générale des troupeaux et des chevaux[6]. Donc, ici aussi, la transposition du 19 Adar au 20 s'explique facilement[7].

Mais, par cela même que le T. J. paraît être si bien informé au sujet du Naurûz, il est d'autant plus étrange que cette fête impor-

[1] Voir *R. Haschana*, 8 *a*, 10 *b* et 57 *a* : *Aboda Zara*, 8 *a*.

[2] *Bêça*, 16 *a*. Le fait que les repas eux-mêmes avaient un caractère religieux le jour du Nouvel-An, comme cela ressort de Sadder, est confirmé en partie par ce qui est dit dans *Horayot*, 12 *a* (והא רגיל לכיסכל בר"ה).

[3] Cf. Spiegel, *Einleitung in die Schriften d. P.*, II, 168.

[4] Cf. notre *Jüdische Angelologie* et nos articles dans la *Z. D. M. G.*, tome, XI, 552; XXV, 59; XXX, 709; *Jewish Quarterly Review*, II, n° 3; III, n° 10; enfin *Zoroastrian Legends and their Biblical Sources*, dans le journal de New-York *Independent*, 1891, 19 mars.

[5] Abou Othman al Gahiz, qui florissait au IXe siècle, rapporte que le Ras al Gâlû (ריש גלותא) offrait le jour de la fête de Naurûz un présent de 4,000 dirhem au roi. Cf. Goldziher, dans le *Jeschurun* de Kobak, VIII, 128, et *Revue*, VIII, p. 121.

[6] Richardson, II, 182.

[7] Cf. Brüll, *Jahrbücher*, I, 168.

tante, fête nationale par excellence [1], soit omise dans le T. de B. Mais cette omission n'existe qu'à première vue. Un examen plus approfondi des noms cités dans le T. B. prouve que, dans la leçon מוהרוז מוהרוז adoptée par Haï et Hananel, il faut précisément chercher notre Naurûz. C'est aussi ce que veut dire Haï en désignant cette fête par יום החודש ; il entend par là יום החודש הראשון ou יום חדש, *jour de l'an*. Il ne pouvait avoir songé à Mahrûzeh, ce mot, comme nous l'avons dit ailleurs [2], ne signifiant que « date ». Nous devons dire encore que la forme arabe est Nirûz. Il faut y rattacher, à mon avis, le מירון de R. Nathan, qui doit certainement être corrigé en מירוז. On peut aussi supposer que מ est une erreur de copiste pour נר [3], et que מירון devrait être lu נירוז, qui serait précisément notre Naurûz.

Nous nous sommes attardé à fixer exactement, au point de vue de la critique, cette leçon, pour démontrer le peu de fondement de la conjecture de Lagarde. Celui-ci, en effet, partant de son idée de trouver dans le Pourim des Juifs une fête empruntée aux Persans, n'hésite pas à identifier פורים avec פוהרן ou פוהרין, parce que, selon lui, ce mot a la même signification que מוהרין ou מהורן [4]. Mais ni sa leçon ni le מוהדין de Mussafia ne peuvent résister au plus léger examen [5].

II. Fêtes babyloniennes.

Cette seconde partie de notre étude présente de nombreuses difficultés. Car, comme nous l'avons déjà dit, d'après les sources que nous possédons, il peut à peine être question de fêtes babyloniennes, tout au plus de fêtes célébrées en Babylonie à l'époque des Sassanides par les néo-persans. Peut-être les assyriologues sauront-ils un jour déchiffrer ces noms de fêtes si obscurs et appa-

[1] Borhani gatiu, chez Vullers, II, 1356 et s., et Richardson, *l. c.*, 181 et s., exposent lumineusement la signification mythique, bourgeoise et sociale du Naurûz persan.

[2] *Arach Completum*, V, 389 רצאלנר, ligne 20 du haut, est une faute d'impression pour ראצלנר.

[3] Voir p. 259.

[4] Cf. Lagarde, *Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion*, Goettingue, 1887; *Revue des Études Juives*, XV, 137; et Harkavy, *Responsen*, p. 350.

[5] M. D. Oppenheim (*Monatsschrift* de Frankel, III, 348), dans un article auquel nous avons souvent renvoyé dans l'étude que nous avons publiée dans le *Jeschurun* de Kobak, et le regretté Brüll (*Jahrbücher*, *l. c.*) se sont également laissé tromper par cette leçon inexacte.

remment corrompus [1]. Pour le moment, il faut, à mon avis, prendre pour point de départ des recherches en cette matière la remarque si féconde de Haï Gaon et Hananel, qui affirment qu'il ne s'agit pas de fêtes *babyloniennes*, mais de fêtes champêtres *persanes*, de fêtes populaires rurales, telles que les basses classes en célébraient plus tard. Si donc, au lieu de l'expression דרומאי דבבלאי du Talmud [2], nous lisons, avec Haï et Hananel, ארמאי דבלא « des Araméens (Perses, Babyloniens) travaillant dans les champs », nous aurons à chercher l'origine de ces fêtes agricoles, non dans les textes du Zend-Avesta, mais plutôt dans la vie du peuple et dans ses coutumes. C'est à ce point de vue que nous allons examiner d'abord la première fête désignée comme fête babylonienne.

1. מוהרי. — C'est ainsi que lit Haï Gaon. Hananel a מהרקי. Tous deux signifient, comme le persan *muhr*, *muhrk*, « sceau ». Ce dernier mot revient souvent dans le Talmud [3]. D'après Haï, מוהרי serait le nom d'une fête de paysans, pendant laquelle ceux-ci apposaient un sceau sur leurs contrats de fiançailles et de mariage. Cela doit être exact, car le 6 du mois de Chordâd [4], on célébrait une fête populaire, pendant laquelle on considérait comme avantageux de se marier et d'adresser des prières à Dieu et à ses anges, pour être délivré de toute calamité. Si cette explication est juste, il faut évidemment corriger le מחורי du Talmud de J. et lire avec Haï Gaon מוהרי, tandis que מוהרנקי du T. de B. doit se lire, comme chez Hananel, מוהרקי. Le Talmud de Babylone et le Talmud de Jérusalem contiennent donc en réalité le même mot, avec la légère variante distinguant la leçon de Haï de celle de Hananel. Cependant, il n'est pas permis de prétendre, comme le fait M. Brüll [5], que מוהרנקי est identique avec la fête persane que nous avons expliquée au nº 3 de la 1re partie.

2. La seconde fête des paysans était la fête appelée אקניתא.

[1] M. W. St. Chad Boscawen a commencé dans *The Babylonian and Oriental Record*, IV, 34, une étude intéressante sur les « Babylonian and Jewish festivals ». J'espère qu'il accordera son attention à la question traitée ici.

[2] Le ms. du Talmud de Munich a ודפרסאי דבבלאי, ce qui est sans doute d'autant plus exact que cela paraît désigner les Perses des Babyloniens, c'est-à-dire des *Perses habitant en Babylonie*. C'est aussi d'eux que parle le Talmud de Jérus., quand il dit ג' זמנים בבבל.

[3] *Erubin*, 62 *a*; *B. Mecia*, 73 *b*; *Yebamot*, 46 *a*. Cf. Kohut, *Aruch Completum*, V, 96.

[4] Le mois Chordâd (mai) a donné son nom à la fête. Cf. Vullers, I, 672; Richardson, *l. c.*, II, 183.

[5] Il est, au contraire, très vraisemblable que le copiste, au lieu de מוהרקי, a écrit מוהרנקי, parce que le mot se trouve déjà dans la première partie.

Cette leçon, adoptée par la plupart des anciennes éditions du Talmud, me paraît exacte. Dans Haï on lit אקניאתא, et כנוותא dans le Talmud de J. Haï fait dériver le mot de l'hébreu קנה, il croit que ce nom signifie « l'achat » d'un champ, qui s'accomplissait ordinairement avec accompagnement de banquet. Je croyais [1] à une dérivation semblable et, rattachant notre mot au בחנוני qui suit, j'ai traduit « achat chez le marchand » (ou boutique de marchand). Une fête populaire persane mentionnée par Hyde [2], Golius, Anquetil du Perron, Richardson [3] et Spiegel [4], qui se réfèrent à Farhang-i jihângîri, était célébrée de la façon suivante : Les Persans conduisaient à travers la ville, monté sur un cheval, un fou, ayant une petite barbe, et dont on avait frotté fortement le corps avec des épices chaudes, de sorte qu'il criait constamment : Oh ! que c'est chaud ! Le serviteur du gouverneur l'accompagnait, et, devant toutes les boutiques où il passait, il demandait un derem d'argent. Quand on le lui refusait, il salissait les habits des gens avec de la boue noire et de l'encre. L'argent ramassé avant l'heure de la première prière (7 heures) appartenait au gouverneur, et le produit de la collecte faite à partir de ce moment jusqu'à l'heure de la deuxième prière (11 heures) revenait au fou et à son guide. Quand les marchands rencontraient le fou après l'heure de la deuxième prière, ils pouvaient se venger de lui, pour l'argent qu'il leur avait extorqué, en le rouant de coups. Cette fête des fous (le cavalier sans barbe) [5] se célébrait, selon les uns, le 1er, selon les autres, le 21 du mois d'Adar. Je crois toujours encore à l'identité de notre כנוותא = אקניתא avec la fête populaire qui vient d'être décrite, mais je renonce à faire dériver le mot de l'hébreu קנה ou à le corriger en זקניתא (fête de Zakaan) [6], et je propose la leçon אקוותא (T. J כוותא), qui serait précisément notre fête de כושה. Si ce faible changement était

[1] Voir Kobak, *l. c.*, p. 59 et s., et *Aruch Compl.*, I, 258.

[2] Hyde, *Historia rel. vet. Pers.*, p. 250; cf. Anquetil, dans Kleuker, III, 249.

[3] *L. c.*, II, 193 et s.

[4] Introduction de la *Avestaübersetz.*, II, CIV et s. Cf. aussi la description détaillée chez Vullers, II, 916 (d'après Borhani gatiu).

[5] Immédiatement avant la citation des fêtes perso-babyloniennes, il est question dans le Talmud (*Aboda Zara*, 11 *b*) d'une fête populaire analogue, où on promenait un fou monté sur un paralytique. Ce jeu, désigné d'ailleurs expressément comme fête romaine, appartient au cycle des jeux séculaires. Cf. *Aruch Compl.*, VI, 49.

[6] Les Σακέα, sur lesquels Ctésias (cité par Rapp, dans *Z. D. M. G.*, XX, p. 92) et Berose (cité dans notre dissertation dans le *Jeschurun* de Kobak, *l. c.*) appellent l'attention et avec lesquels Strabon (XI, p. 779 et 780; Rapp, *l. c.*, p. 93) compare le culte d'Anahita, étaient des fêtes de l'ancienne Babylonie, qui ne peuvent avoir aucun rapport, comme on l'a déjà souvent signalé, avec les fêtes mentionnées dans le Talmud.

inadmissible, il resterait toujours ceci, c'est que אקניתא rappelle le persan כאנא = fou, et la fête des fous aurait ainsi un nom conforme à l'étymologie. Dans tous les cas, il n'y a pas à songer à une ancienne fête babylonienne, comme le culte d'Anahita nous en offre, abstraction faite de ce que Anahita, comme nous l'avons déjà dit ailleurs [1], est désigné dans le Talmud par נקיד.

3. כנרנו. — Ce mot est une véritable *crux interpretum*. A première vue, on est tenté d'adopter la leçon du ms. de Munich, qui porte במנו, et d'entendre par là, avec M. Brüll, qui, il est vrai, ne cite pas cette leçon du ms., une fête du blé et de la viande [2], célébrée au mois de Bahman (janvier). Mais במנו est évidemment une corruption de בנרנו, mot qui vient lui-même de כנרנו, comme lisent le T. J., H. et Hn. Nous savons par l'explication de Haï Gaon que ce mot est identique avec le mois syrien כאנון. Bien avant que la consultation de Haï fût publiée, nous avions exprimé cette opinion que כנרנו וכנורתא du T. J. doivent avoir des rapports avec כנון קדמיא וכנון אחריא [3]. Cependant, je ne comprends pas le rapport qu'il peut y avoir entre ces deux noms de mois syriens, correspondant à décembre et à janvier, et les fêtes populaires babyloniennes, même si Canoun, comme le prétend M. Schwab [4], était le nom d'une divinité.

Voici l'hypothèse que je préfère aujourd'hui. On parle d'une fête de ce genre célébrée dans le mois d'Abân (octobre), pendant lequel d'autres fêtes encore rappelaient des événements de l'histoire nationale [5]. Ce mois étant le dernier du calendrier vieux-persan, on y ajoutait cinq jours intercalaires. A cette occasion, dit un auteur [6], on célébrait une fête ininterrompue d'onze jours, laquelle commençait le 26 et se continuait pendant les cinq jours intercalaires, pour finir le 1er du mois suivant (adar). Pendant cette fête, les mages accomplissaient diverses cérémonies religieuses. Toutes les classes du peuple se livraient aux réjouissances et à une joie débordante. On se revêtait des habits les plus riches et des plus belles parures. Même les grands ne dédaignaient pas d'assister aux ébats du bas peuple. Les matinées étaient em-

[1] Cf. *Aruch Completum*, I, 258; V, 377. Oppenheim, Brüll, *l. c.*, p. 167, et Perles (*Miscellen*, p. 9) songent tous à Anahita.

[2] Voir Vullers, I, 288, et Richardson, II, 191.

[3] Voir *Aruch Completum*, I, 258; IV, 257. Levy, *N. H. W.*, II, 349, et Harkavy, *Responsen*, xx, p. 22, note 10 et p. 350, reproduisent mon opinion.

[4] *Babyl. and Orient. Record*, II, 292.

[5] Cf. Vullers, I, 3.

[6] Richardson, II, 188 et s. Voir aussi la description détaillée chez Vullers, II, 187 et s.

ployées à aller en procession à l'Atashgâh (temple du feu). A peine les prières terminées, le peuple se livrait aux réjouissances. Celles-ci consistaient en une espèce de comédie, en audition de chanteurs et de musiciens. La danse était une partie importante de ces représentations de gala. Cette danse s'appelait aussi *Pantscha* (cinq), ainsi appelée probablement d'après les cinq jours intercalaires, qui, du reste, étaient la raison déterminante de toutes ces réjouissances.

Pour en revenir à notre כנוני, je n'hésite pas à le faire dériver de כוניא, כניא, qui signifie « un chant accompagné de musique ». Comme c'est précisément cette distraction qui donnait son véritable caractère à toute la fête et formait, avec la danse, la principale partie des réjouissances, notre fête, en sa qualité de *fête du chant et de la danse*, a pu emprunter son nom au mot persan qui a cette signification.

4. Nous arrivons enfin à la dernière fête appelée עיסרי פאדר. — Avant de donner notre explication de ce mot difficile, il nous faut justifier le rejet de la forme עשר באדר, du reste incorrecte[1]. Ma première interprétation avait bien des arguments en sa faveur[2]. D'après les idées des Parsis, tout feu dont on s'était servi trois fois pour des usages domestiques devenait impur et devait être purifié en étant réuni à un autre feu[3]. Ce feu, composé de plusieurs feux réunis et dont la sainteté s'est ainsi encore accrue, s'appelle Aderân (pluriel d'Adâr), et n'était surpassé en sainteté que par le feu Bahrâm, qu'il fallait associer au moins une fois par an à Aderân[4]. Une fête consacrée à la purification du feu avait lieu au mois d'Adâr, et cela le jour qui porte le même nom, le neuvième jour. Nous avons déjà dit plus haut que des fêtes étaient parfois remises d'un jour, on pourrait donc admettre que עשר(ה)באדר s'applique précisément à cette fête de la purification du feu célébrée le 9 d'Adâr (l'Adâr persan = novembre). Quelque séduisante que soit cette hypothèse, nous l'abandonnons. Premièrement, la fête décrite était surtout une fête célèbre au point de vue religieux et n'était nullement une fête populaire. Ensuite, la variante du ms. de Munich אסר באדר nous a fait douter que עשר soit ici le nombre cardinal. D'ailleurs, Haï et Hananel, outre עיסרי (עסרי), ont encore la variante פאדר. Il ne peut donc être question

[1] C'est ainsi que Raschi commente : בעשרה באדר.

[2] Dans le *Jeschurun* de Kobak, *l. c.*, p. 62 et s.

[3] Cf. Vendidâd, VIII, 253, et la note manuscrite d'Anquetil citée par Spiegel, *Avestaübersetzung*, I, 154.

[4] Spiegel, introduction au volume II, p. LXX et s.

d'Adâr ni comme mois hébreu, ni comme mois persan de ce nom. Etablir un rapport, à l'exemple d'Oppenheim [1], entre עשר באדר et ce que Houna raconte du Naurûz, c'est tout à fait inadmissible, comme M. Brüll l'a déjà remarqué. Lui-même, lisant ensemble les deux mots, trouve dans עשרבאדר le nom du mois persan Sahrevar [2], ce qui est forcé. Néanmoins, je lui dois l'idée de lire ensemble les deux mots, avec cette restriction que je m'en suis tenu à la leçon préconisée par Haï et Hananel. Si on prononce alors tout haut le mot עסרפאדר (ou, d'après le ms. de Munich, אסרבדר), la ressemblance de ce mot avec *Espa(n)dar* frappe l'oreille, et on est amené ainsi à la solution de l'énigme. Le mot en question, avec ses variantes [3], désigne un mois, appelé ainsi d'après la divinité du même nom. Avec son épithète de *barethri*, « porteuse ou mère », cette divinité apparaît comme le symbole de la prévoyance, de la générosité, comme la dispensatrice des heureuses existences [4]. Plus tard, elle fut considérée comme protégeant les femmes et surtout comme favorisant les mariages. On s'explique ainsi pourquoi le 5e jour du mois, qui était consacré à cette déesse, portait son nom ; on célébrait une fête qui était surtout considérée comme une fête populaire, pendant laquelle avaient lieu beaucoup de mariages. Un des noms de cette fête était, pour cette raison, Merd-Girân [5], jour du choix des maris. Conformément à une coutume ancienne, on avait institué pour ce jour-là une sorte de gouvernement des femmes. Celles-ci, revêtues d'un pouvoir illimité, avaient le droit de commander à leurs maris, tandis que les jeunes filles avaient le droit singulier de se choisir, selon leur classe respective, des époux parmi les célibataires. C'était une sorte de Saint-Valentin. Comme on sait, il existait un usage analogue chez les Juifs pendant la période du second temple [6]. Ce jour-là, il était, pour le peuple persan, de bon augure de mettre des habits neufs, de planter des arbres, de signer des traités et des contrats, etc. [7]. Dans l'explication de Haï Gaon, rapportée plus haut (ויסרי פאדר יום שמעשרין מעשרות לשומרין את בגדיהן), il y a encore une réminiscence de la distribution de vêtements qui se faisait durant cette fête. Mais, d'après ce qui précède, il est clair que ויסרי n'a rien

[1] Frankel, *Monatsschr.*, 1854, 349.

[2] *Jahrbücher*, *l. c.*, 168.

[3] Le mot persan est, d'ailleurs, orthographié de différentes façons, voir Vullers, I, 91 ; Spiegel, *Avestaübersetz.*, introduction, III, p. x et s.

[4] Cf. Spiegel, *l. c.*, où les sources sont aussi indiquées.

[5] Vullers, II, 1156.

[6] Cf. *Taanit*, 26 *b* et 31 *a* ; *B. Batra*, 121 *a* ; jer. *Taanit*, IV, fin.

[7] Richardson, *l. c.*, III, 69.

de commun avec מיעשר[1]. De même, l'ignorance des copistes, qui ont corrigé עה(ר)פאדר en עשר באדר, nous paraît suffisamment démontrée.

Nous sommes arrivé à la fin de notre étude, et il ne nous reste plus qu'à expliquer un mot qui se trouve au début de la relation dans le T. de J. Dans le passage : אמר רבי יוחנן פרוקטו ראשה של תקופה[2], le mot פרוקטו désigne évidemment une fête. Il n'est pas possible de le considérer, avec Mussafia[3], comme une transposition de τροπικὸς (sc. κύκλος), car ce serait une tautologie que de dire : le signe des saisons se produit au commencement de la saison nouvelle[4]. On sent involontairement que R. Yohanan avait en vue une fête spéciale. Laquelle ? Voici mon hypothèse. Un contemporain d'Agathias, Menander Protektor, rapporte quelques informations sur le nom et la signification d'une fête persane. « Le roi Chosroes, dit-il, passa dix jours à Nisibis pour y célébrer une fête appelée *Furdigan*, en grec « offrandes aux morts ». Rapp[5], qui cite ce passage, ajoute : « Le culte des aïeux chez les Iraniens et leur croyance à la continuation de la vie du décédé rendent l'existence d'une fête de ce genre tout à fait croyable, même avant la période des Sassanides. » Cette fête persane est désignée dans Sadder sous le nom de « Pervardeghân »[6], et est aussi mentionnée dans les sources. Ce nom désignait la période consacrée aux anniversaires funèbres, célébrés pendant les premiers jours intercalaires[7] qui, comme nous l'avons déjà dit[8], formaient la fin de l'année et inauguraient l'année nouvelle. Si, dans פרוקטו, nous considérons le ו de la fin comme un ן corrompu et si nous transposons les lettres, nous aurons פַּרְוַרְטִיקָן, ce qui est exactement le nom de la fête célébrée comme fête de commémoration à la fin de l'année et au

[1] Il est impossible de savoir si Haï Gaon a pu entendre par פאדר le mot zend *patâr* « gardien, surveillant » (en hébreu שומר).

[2] Ce qui prouve que R. Yohanan ne se rapporte pas à l'opinion de Rab : רב אמר סטורנליא לפני תקופה שנונה ימים וכו', mais exprime une idée toute nouvelle, c'est qu'il y a non אמר ר' יוחנן, mais אמר ר' יוחנן, fait qui a échappé à Pineles, דרכה של תורה, p. 147-150, et à Schwartz, *Jüd. Kalender*, p. 33, et qui rend inadmissible l'explication proposée par eux que פרוקטו est προχθές. Voir, au sujet d'autres tentatives d'explication, Brüll, *Jahrbücher*, I, 161, où Graetz est également cité.

[3] Cf. *Aruch Compl.*, VI, 448.

[4] Comme traduit encore Levy, *Neu hebr. Wörterb. s. v.*, פרוקטו.

[5] *Z. D. M. G.*, tome XX, p. 92, où, dans la note 4, le passage est cité d'après le fragment 15 de Muller.

[6] Cf. Spiegel, *Avestaübersetz.*, I, 252, note où Sadder, Port. XLI, est cité.

[7] Vullers, II, 671 ; cf. aussi Spiegel, *l. c.*, II, p. CI et s.

[8] Cf. p. 266.

commencement de l'année nouvelle, de sorte que R. Yohanan pouvait parfaitement la désigner par ראשה של תקופה.

M. P. de Lagarde[1] veut voir notre mot dans le mot φουραια employé par Josèphe (Antiquités, XI, 6 et 13) pour désigner Pourim, et qu'il corrige en φουρδία, φοορδαια, etc., pour en faire φουρδιαν. Il veut démontrer par là que la tradition juive a transformé cette fête « en une bouffonnerie accompagnée de sottes plaisanteries, prêchant la haine et l'orgueil », à l'appui de laquelle l'auteur du Livre d'Esther aurait inventé son sot roman. Naturellement, ces affirmations de M. P. de Lagarde ne peuvent pas être prises au sérieux.

New-York, novembre 1891.

ALEXANDRE KOHUT.

[1] Cf. ci-dessus, p. 263, et *Jüdisches Literaturbl.* de Rahmer, XX, n° 13, p. 52.

UN ÉPISODE

DE

L'HISTOIRE COMMERCIALE DES JUIFS EN LANGUEDOC

(1738)

J'ai trouvé, aux archives du département de l'Aude, quelques pièces inédites concernant les Juifs du Midi. Elles visent le commerce des bestiaux (mules, mulets et bêtes de trait) qui était pratiqué par les Juifs du Comtat, en particulier par ceux de Carpentras. Leur publication fera connaître un épisode curieux de leur histoire commerciale, en même temps qu'elle ajoutera quelques renseignements de détail à ceux que nous possédons déjà sur leurs relations avec les marchands du pays et avec les pouvoirs publics.

On lit dans l'*Histoire du Languedoc* [1] que l'Intendant de la province — c'était alors (1725-1743) Louis-Basile de Bernage, le deuxième successeur du célèbre Bâville — défendit aux Juifs, par une ordonnance datée du 14 janvier 1732, de séjourner et de trafiquer en Languedoc. Cette mesure générale fut corroborée sans doute par diverses mesures particulières, qui devaient atteindre avec plus de force une des ressources les plus ordinaires des commerçants israélites. En effet, à la date du 13 juin de la même année, une autre ordonnance interdit aux Juifs « de vendre aucune mulle dans ladite province, à peine de confiscation ». Elle fut rendue, comme nous l'apprend le document III cité plus bas, à la demande des marchands de mules du Languedoc, désireux de se défaire de concurrents gênants.

[1] XIII, p. 66.

Ces interdictions ne semblent pas avoir donné les résultats qu'on en espérait. Les Juifs de Carpentras, plus frappés que les autres par elles, implorèrent la justice de l'Intendant de Languedoc. Ils lui adressèrent plusieurs requêtes successives pour obtenir de lui au moins des tempéraments à la défense générale qu'il avait portée. Ils firent ressortir à ses yeux, ainsi qu'il paraît d'après les pièces I et II ci-dessous transcrites, les avantages assurés au public par le maintien au profit des Juifs du droit de « vendre les mules, mulets, chevaux et autres bêtes de trait. » Les bestiaux n'abondent pas dans la province du Languedoc ; les autres marchands les vendent à un prix excessif; le prix fixé par les juifs est au contraire généralement raisonnable, ils vendent même quelquefois à crédit. « Les propriétaires de fonds de terre », employant beaucoup ces animaux pour l'exploitation de leurs biens et pour la culture, ne peuvent donc qu'y gagner, tandis qu'ils perdent au « privilège exclusif » accordé aux marchands du pays, qui en abusent.

Ces raisons parurent bonnes à l'Intendant ; aussi à maintes reprises (20 août 1736, 8 mars 1737 et 5 janvier 1738) il autorisa les Juifs à faire dans le Languedoc le commerce des bestiaux sus-indiqués : il confirma son autorisation par l'ordonnance du 8 août 1738 qu'on trouvera plus loin. C'était là, néanmoins, une tolérance plus qu'un droit définitif, qu'une législation régulière et durable. L'Intendant, il est vrai, prescrivait que nul ne devrait « troubler ny empêcher » les Juifs dans leur trafic. Mais l'autorisation était donnée pour un délai de six mois seulement, elle devait être renouvelée toutes fois que de besoin ; enfin elle portait exclusivement sur la vente des bestiaux et laissait nettement et nommément en dehors tout autre commerce, surtout celui des étoffes et des soies, qui était également pratiqué par les Juifs du Comtat. Malgré ces restrictions, elle suffisait pour permettre à ces derniers de continuer leur négoce en Languedoc avec toute liberté.

En dépit de ces ordonnances bienveillamment octroyées, les Juifs rencontrèrent encore plus d'une marque d'hostilité chez les habitants de la province, en particulier chez les autres marchands. On en trouve un exemple dans les documents que nous publions. Au cours même de l'année et du mois où fut rendue la dernière ordonnance, quelques marchands juifs venus de Carpentras se trouvaient à Montpellier : ils s'étaient installés, avec leurs bêtes destinées à la vente et qu'ils conduisaient à la foire de Béziers, à l'auberge du *Tapis-Vert*, dans le faubourg de la Sonnerie (ou Saunerie), qui fut longtemps le lieu accoutumé de la résidence des

Juifs de la ville [1]. Comptant sur la décision prise par l'Intendant à la date du 8 août, ils se croyaient en sûreté. Mais certains concurrents chrétiens, se fondant au contraire sur l'ordonnance du 13 juin 1732, qui interdisait aux Juifs, ainsi qu'on l'a vu, le trafic des mules « à peine de confiscation », requirent contre eux les huissiers et leur firent saisir et mettre sous séquestre 22 mules. L'incident se passait le 28 août 1738 (pièce III).

Le même jour sans doute ou au plus tard le lendemain matin, les Juifs, frustrés de leurs biens et violés dans leurs droits établis, portèrent plainte devant M. de Bernage, intendant de Languedoc (pièce IV). Ils montrèrent que la saisie opérée était « un attentat visible à l'ordonnance de Sa Grandeur » et quel préjudice elle portait à leurs intérêts de marchands en les empêchant de se rendre à leur gré à Béziers et en les obligeant, par un séjour prolongé dans la ville de Montpellier, à un surcroît de dépenses pour eux et pour leurs bêtes : ils lui demandèrent en conséquence de « casser la saisie. »

Les motifs de leur requête étaient fondés. Ajoutons, d'ailleurs, que l'interdiction de la saisie du bétail était justement à cette époque l'objet d'un grand nombre d'ordonnances. Les historiens du Languedoc [2] n'en enregistrent pas moins de six entre les années 1702 et 1776 : elles étaient promulguées sans doute dans l'intérêt bien entendu des laboureurs et des propriétaires terriens. L'Intendant n'hésita donc pas à rendre aux Juifs la justice qui leur était due. En effet, le 29 août, le lendemain de la saisie, il ordonna la « main levée » ; et pour bien marquer qu'il entendait faire respecter et ses décisions et les droits des sujets, il infligea aux marchands chrétiens coupables une condamnation à 20 livres de dommages et intérêts.

Son arrêt était un acte de tolérance à la fois et d'impartialité. Cinquante ans plus tard, il eût été un acte simple et banal de justice.

CAMILLE BLOCH,

Archiviste du département de l'Aude.

---

[1] Cf. Salomon Kahn, *Documents inédits sur les Juifs de Montpellier* (*Rev. des Ét. juives*, XIX, p. 265).

[2] XIII, p. 36, 70, 76, 80, 90, 113.

DOCUMENTS.

I. — 1738 (?). — REQUETE DES JUIFS DE CARPENTRAS POUR OBTENIR LE DROIT DE VENDRE EN TOUTE LIBERTÉ DES MULES, MULETS, CHEVAUX ET AUTRES BETTES DE TRAIT DANS LA PROVINCE DE LANGUEDOC.

A Monseigneur le Conseiller général.

Les Juifs etablis dans la ville de Carpentras ont l'honneur d'exposer trez humblement à Mgr que, quoique les arrêts du Conseil qui ont fait deffenses en general a tous les Juifs de faire commerce d'aucune marchandise hors des lieux de leur établissement ne fassent aucune mention expresse des mules, mulets et chevaux, dont les suppliants sont en possession de faire un commerce particulier et que lesdits arrêts ne puissent être appliquez qu'a la vente de differentes etoffes, neamoins, ils se santent troublez dans le commerce des bettes de trait, lorsqu'ils ont voulu le faire dans la province de Languedoc, par certains particuliers qui s'etant emparez eux seuls de ce commerce, abusent d'un espece de privilege exclusif qu'ils se sont faits pour mettre tel prix qu'ils veulent aux animaux, ce qui porte un prejudice bien sensible aux proprietaires de fonds de terre, qui ne sont cultivez pour la pluspart qu'avec des mules ou chevaux, dont l'espece est trez rare dans la dite Province.

Les contradictions qu'ont essuye les suppliants de la part desdits particuliers, qui avoient surpris des ordonnances de M. l'Intendant, les obligerent a se pourvoir devant Luy en l'annee 1736, pour obtenir la permission de faire librement le commerce en question. Leurs representations furent ecoutees, parce qu'on reconnût tous les avantages que retireroient les proprietaires des fonds de terre de la liberté qu'ils auroient d'achetter chez les Juifs ou chez les autres marchands, les mules ou chevaux suivant que le marché leur en seroit meilleur chez les uns que chés les autres. Les syndics generaux de la Province, qui ont une attention singulière a tout ce qui peut etre utile aux peuples et contribuer a la culture et bonification des terres, reconnurent encore plus particulierement la justice de la demande des suppliants et c'est sur leur avis que M. l'Intendant leur accorda, sous le bon plaisir du Conseil, par son ordonnance du 20 août 1736, la liberté de faire le commerce dont il s'agit pendant six mois. Ce delai fut ensuite renouvellé, mais soit par les oppositions des autres marchands ou que M. l'Intendant n'aye pas cru devoir

prendre sur luy de continuer cette permission, elle a cessé. Cependant, il est notoire que les ventes que les suppliants ont fait dans tout le bas Languedoc, y ont eté très profitables pour les acheteurs, ainsy qu'il resulte des sommeraprises, signées par les principaux tenanciers des dioceses de Montpellier, Uzès, Nîmes et Beaucaire, que les suppliants joignent au present memoire, avec la precedente ordonnance de M. l'Intendant, ils esperent que Mgr, convaincu par ces pièces de la justice et de l'utilité de la demande des suppliants, voudra bien la leur accorder en faisant rendre un arrêt qui leur permette de vendre librement, tant dans le Languedoc qu'ailleurs, des mules, mulets et chevaux, avec deffense aux autres marchands de les y troubler.

II. — Montpellier, 8 août 1738. — Ordonnance de l'Intendant de Languedoc autorisant les Juifs de Carpentras a faire dans la province le commerce des mules, mulets, chevaux et autres betes de trait, pendant une durée de six mois.

Louis Basile de Bernage, chevalier, seigneur de St-Maurice, Vaux, Chassy et autres lieux, Conseiller d'Etat, Grand Crois de l'Ordre royal et militaire de St-Louis, intendant en la province de Languedoc.

Veu la requette a nous presentée par Jacob et Menée Montels et autres Juifs habitans de Carpentras contenant qu'en consequence de nos ordonnances qui leur permettent de vendre dans cette province des meules, meulets, chevaux et autres bettes de trait ils en ont vendu une grande quantité a un pris resonable et la plus grande partie a credit, ce qui a procuré un avantage considérable au public, et comme le delay de six mois pendant lequel ce commerce lui avoit été permis par notre ordonnance du cinq janvier dernier est expiré et qu'il seroit nécessaire de renouveller cette permission pour le meme avantage du public qui est encore depourveu de bestiaux par la rareté qu'il y en avoit ou par le prix excessif dont les marchands les vendoint, requeroient à ces causes les suppliants qu'ils nous plut leur permettre encore d'amener, vendre et debiter dans la province des meules, meulets, chevaux, et autres bettes de trait avec deffenses a toutes personnes de leur donner aucun trouble et empechement a peine de tous depends domages et interests, veu aussy nos ordonnances du 20 aoust 1736, 8 mars 1737 et 5 janvier 1738 par lesquelles soux le bon plaisir du Conseil et sans tirer à conséquence nous avons permis aux nommez Jacob[1], et Menée[2], de Montels,

[1] Jacob de Monteux dit Jacoutau, de la liste des Juifs de Carpentras de l'année 1754 (*Revue*, t. XII, p. 220).

[2] Menahem de Monteux, sans doute (*ibid.*, p. 221).

Moyze, de Levy [1], Natan et Joanas Masse de Cavaillon, Aaron, Jassande, de Carcassonne [2], Benestric, Josse de Cavaillon, Salon et Josse Vidal, Josse et Moyze de Beaucaire, Samuel Mosse [3], Jacob Abraham [4] et Benestric de Digne [5] Juifs de Carpentras, de faire venir, vendre et debiter dans cette province pendant les delais y portés des meules, meulets, et chevaux, et autres bettes de trait sans qu'il peut leur estre donné aucun trouble ny empechement a la charge toutes fois par eux de se conformer aux dispositions des arrests du Conseil et de nos ordonnances consernant les deffences de vendre et de debiter aucunes etoffes de laine, soye, fil, coton, or ou argent ny aucunes autres especes d'etofles ou marchandises telles qu'elles puissent etres ailleurs que dans les foires et pendant le temps de la durée desdites foires, et attendu que le delay porté par notre derniere ordonnance du 5 janvier 1738 est expiré, et que les motifs qui y ont donné lieu subsistent toujours,

Nous sous le bon plaisir du conseil et sans tirer a consequence, avons permis encore aux nommés Jacob et Menée de Montels, Moyze Levy, Natan et Joannas Mosse de Cavaillon, Aaron Jassande de Carcassonne, Benetric Josse de Cavaillon, Salon et Josse Vidal, Josse et Moyse de Baucaire, Samuel Mosse, Jacob Abraham et Benestrit de Digne Juifs de Carpentras, de faire venir, vendre et debiter dans cette province pendant le temps de six mois des meules, meulets, chevaux et autres bettes de trait sans qu'il puisse leur etre donné aucun trouble ny empechement, a la charge toutefois pour eux de se conformer aux dispositions des arrests du Conseil et a nos ordonnances concernant les deffences de vendre ny debiter aucunes etoffes de laine, soye, fil, coton, or ou argent ny aucune autre espece d'etoffes ny marchandises telles qu'elles puissent etre ailleurs que dans les foires et pendant le temps de la durée desdites foires, a l'effet de quoy faisons de nouveau deffences tant auxdits Juifs qu'a tous autres de faire dans cette province aucun commerce d'etoffe ou autres marchandises quelconques a l'exception seulement des meules, meulets, chevaux et autres bettes de trait dont les ventes pourront etre faittes par lesdits Juifs de Carpentras pendant ledit delay de six mois passé lequel temps la présente ordonnance demeurera nulle et de nul effet. Fait à Montpellier le 8 aoust 1738.

De Bernage par Monseigneur Angrave signés.

Collationné par nous Conseiller secretaire du Roy maison couronne de France en la Chancellerie de Montpellier.

FERMAND.

---

[1] C'est-à-dire Moïse le Lévite.
[2] Jasséda de Carcassonne (*Revue*, XXII, p. 220).
[3] Samuel Mossé, p. 221.
[4] Jacob Abram, p. 220.
[5] Benestru de Digne, p. 219.

III. — Montpellier, 28 août 1738. — Procès-verbal de saisie de [vingt-deux] mules et mulets appartenant a Laguerre, Cavaillon et autres juifs de Carpentras.

L'an mil sept cens trente huit et le vingt huitième jour du mois d'aoust avant midy, par nous Pierre Huot, huissier ordinaire en la cour des Aydes de Montpellier y residant soussigné, Estienne Cros, huissier au presidial dudit Montpellier aussy soussigné, a la requette des sieurs Condougnan, Mejan et autres marchands de meules de la province de Languedoc, qui font election de domicile ches Me Pierre Betirac, procureur en la cour des Comptes aydes et finances de Montpellier, qui constitue pour leur procureur en cette cause, en vertu des arrets du Conseil et ordonnances de Mgr l'Intendant de cette province, nottement de l'ordonnance par eux obtenue au pied de la requette presentée à mondit seigneur Intendant en datte du 13e juin 1732 signé de Bernage et plus bas par Monseigneur Angrave, qui fait deffences aux Juifs de vendre aucune mulle dans ladite province a peine de confiscation et sur les requisitions a nous faittes, somes alé à l'Equere du logis du Tapis Verd, au faubourg de la Sonnerie de notre ville, avons trouvé les nommés Laguerre, Cavaillons, et autres Juifs qui vendoint publiquement des meules, et comme au prejudice et mepris desdites ordonnances et arrest du Conseil, ils sont dans la contrevantion, nous sommes sortis de ladite écurie, avons requis et interpellée les nommes Azemar me maréchal et Revis me charon voisins, pour etre presens a la saisie que nous voulons faire sur les meules apartenant aux dits Guerre et Cavaillons Juifs, auxquels voisins parlant ont refusé de venir ny de signer notre exploit original de saisie de ce requis qu'a été cause que nous sommes rentré dans ladite écurie ou etant nous avons pris et saisy, mis sous la main du roy et justice, vingt-deux meules poil noire appartenant auxdits Laguerre, Cavaillons Juifs, trouvés dans ladite écurie et comme c'est un gros nombre de betail que nous navons peu deplacer, nous en avons commis et etablis sequestres et depositaire de Justice le St Bedos, hoste et me en ladite hostelerie du Tapis Verd, auquel parlant en personne dans son domicile, l'avons requis de venir reconnoitre et conter lesdites meules, a dit n'etre nesesserre, et comme les ayant à sa disposition lui avons fait deffences de sen dessaisir comme estant sequestre, a peine d'en repondre en son privé nom et de les representer, quand par justice il en sera requis, et baillé en la presente copie. Huot signé ; Cros signé.

IV. — Montpellier, (28 ou 29) août 1738. — Requete des Juifs de Carpentras a l'Intendant de Languedoc pour obtenir main levée de la saisie opérée contre eux le 28 du meme mois.

A Monseigneur de Bernage conseiller d'Etat, intendant en Languedoc.

Supplient humblement Moïse Levy dit Laguerre et Jassande dit Carcassonne et autres Juifs habitants de Carpentras disant qu'en consequence de l'ordonnance de Votre Grandeur du huitieme de ce mois qui leur permet de vendre pendant l'espace de six mois dans l'etendue de cette province, des meules, meulets, chevaux, et autres bettes de trait, les suppliants seroint venus en cette ville avec un certain nombre de meules dont ils ont vendu partie, et comme ils étoint en marché pour vendre celles qu'ils avoint de reste, les sieurs Coudougnan, Mejan et autres marchands de meules de cette ville, sous pretexte de certains arrêts du Conseil et d'une ordonnance de Votre Grandeur du 13 juin 1732 qui fait deffences aux Juifs de vendre aucunes meules dans la province, auroint le vingt-huit de ce mois fait proceder a saisie sur vingt-deux meules appartenant aux suppliants desquelles ils ont etably sequestres le Sr Bedos, ce que lesdits Coucougnan et Mejan n'ont fait que pour empècher les suppliants de vendre leurs meules, et avoir le temps de vendre celles qui leur devoint arriver, mais comme une pareille entreprise est un attamptat visible a l'ordonnance de Votre Grandeur et que, d'ailleurs, elle est tres prejudiciable aux suppliants par la depence considerable qu'il faut faire pour l'entretien desdites meules que les suppliants sont obligés d'entretenir a grands fraix et que d'ailleurs cette saisie les a empechés d'allér au marché de Beziers ou ils avoint destiné de vendre ce qui leur resteroit desdites meules qu'ils n'auroint pû debiter icy, ce qui fait qu'ils sont obligés de faire icy un sejour qui ne peut etre que tres dispendieux tant par raport a eux qu'aux meules et aux valets qui les conduisent, les suppliants ont recours a votre justice.

A ces causes, Monseigneur, veu votre ordonnance du huit de ce mois et la coppie de la saisie faitte aux suppliants a la requette des dits Coudougnan et Mejan, il vous plaira casser ladite saisie et ordonner que lesdites meules seront delivrées aux suppliants avec toute contrainte par corps contre le sequestre, et cepandant condamner lesdits Coudougnan et Mejan aux domages et interets que les suppliants ont souffert ou pouront souffrir par la detention de leur meules avec deffences tant auxdits Coudougnan, Mejan quautres de leur donner aucun trouble dans la vente de leurs meules pendant le temps qui leur a esté accordé par notre ordonnance du huit de ce mois et faires justice. Bousquet signé.

V. — Montpellier, 29 août. — ORDONNANCE DE MAIN LEVÉE RENDUE PAR L'INTENDANT DE LANGUEDOC ET CONDAMNATION AUX DOMMAGES ET INTÉRETS, EN FAVEUR DES SUSDITS JUIFS, DE COUDOUGNAN, MÉJAN ET AUTRES MARCHANDS.

Veu la presente requette, notre ordonnance du 8 du présent mois qui permet de nouveau aux suppliants de vendre des meules, meulets, chevaux et autres bettes de trait dans cette province pendant le temps de six mois, et la coppie du proces-verbail du 28 dudit present mois contenant la saisie de vingt-deux meules appartenants aux suppliants faitte a la requette des Srs Coudougnan, Mejan et autres.

Nous faisons main levée aux suppliants de vingt-deux meules a eux saisies le 28 du present mois a la requette des Srs Coudougnan, Mejan et autres, en consequence ordonnons quelles leur seront rendues par les sequestres d'icelles a l'instant du commandement qui leur en sera fait a quoi faire constraints par toutes voyes de droit et par corps, ce faisant ils en demeureront bien et valablement dechargés, et pour avoir par lesdits Coudougnan, Mejan, et autres fait faire ladite saisie sans permission, et au prejudice de notre ordonnance du 8 du present mois les condamnons a vingt livres de dommages et interets envers les suppliants au payement de laquelle somme ils seront constrains solidairement par toutes voyes de droit. Fait à Montpellier le 29 aoust 1738 de Bernage signé par Monseigneur. Signé Angrave.

Collationné par nous conseiller secretaire du Roy maison couronne de France en la chancellerie de Montpellier.

FERMAND.

NOTES ET MÉLANGES

LA PESIKTA RABBATI ET LE 4E EZRA

On lit dans la Pesikta Rabbati, éd. Friedmann, f° 131 *b*-132 *a* :

Jérémie dit : Quand je montai à Jérusalem, je levai les yeux et vis une femme assise sur le sommet de la montagne. Elle était vêtue de noir, la chevelure défaite, gémissant et criant : « Qui me consolera ? » Je m'approchai d'elle et lui dis : « Si tu es une femme, parle-moi ; si tu es un esprit, éloigne-toi de moi ». Elle répondit : « Tu ne me reconnais pas ? Je suis celle qui avait sept enfants. Leur père est allé dans un pays d'outre-mer. Lorsque je montai et pleurai sur lui, on m'annonça que la maison était tombée sur mes sept fils et les avait tués ; je ne sais plus sur qui pleurer et pour qui défaire mes cheveux ». Je lui répondis : « Tu ne vaux pas plus que ma mère, Sion, qui est devenue un lieu de pâture pour les bêtes des champs ». Elle répliqua : « Je suis ta mère Sion, la mère des sept enfants, car il est écrit : « Elle est malheureuse, celle qui a enfanté sept rejetons » (Jér., xv, 9). Jérémie répartit : « Ton malheur ressemble à celui de Job : à Job furent enlevés ses fils et ses filles, à toi tes fils et tes filles ; à Job, je (*sic*) pris son or et son argent, à toi, ton or et ton argent ; Job, je le jetai sur le fumier, à toi je fis un monceau de fumier ; mais, de même qu'ensuite je consolai Job, ainsi je te consolerai ; comme je doublai le nombre des fils et des filles de Job, ainsi je doublerai le nombre de tes fils et de tes filles ; à Job, je donnai le double d'argent et d'or, à toi pareillement ; Job, je le relevai de son fumier, de toi il est dit : « Lève-toi de la poussière, allons, repose-toi, Jérusalem (Isaïe, LII, 2). » C'est un mortel qui t'a bâtie, un mortel qui t'a détruite ; dans l'avenir, c'est moi qui te bâtirai, ainsi qu'il est écrit : « L'Eternel rebâtira Jérusalem et rassemblera les dispersés d'Israël » (Ps., CXLVII, 2).

Ce passage offre une analogie frappante avec un épisode de la fable qui sert de trame au *4e livre d'Ezra* (ch. IX-X).

Vers. 38. Comme je disais ces choses en moi-même et que j'étais attentif, je vis à ma droite une femme qui pleurait et qui jetait de grands cris; elle paraissait très abattue de douleur; ses vêtements étaient déchirés et elle se couvrait la tête de poussière.

39. Alors, interrompant toutes mes réflexions, je me tournai vers elle et lui dis :

40. Pourquoi pleures-tu et quel est le sujet de ta douleur? Elle me répondit :

41. Seigneur, souffre, souffre que je pleure et que je me livre de plus en plus à la douleur, car je suis dans une grande amertume de cœur, et rien n'est égal à mon affliction.

42. L'ayant ensuite pressée instamment de me dire ce qui lui était arrivé, elle me répondit :

43. Ta servante avait vécu dans une honteuse stérilité, et je n'avais pas enfanté, quoique j'eusse été avec mon mari l'espace de trente ans.

44. Et pendant ce temps, je n'ai cessé, ni le jour, ni la nuit, d'offrir mes prières au Très-Haut.

45. Enfin, au bout de trente ans, le Seigneur exauça ta servante, il vit mon affliction, il fut touché de mes peines, et me donna un fils qui fut toute ma joie, celle de mon mari et l'espérance de toute la ville, et nous en témoignâmes notre reconnaissance au Dieu tout-puissant.

46. Je l'élevai avec beaucoup de peine.

47. Et lorsqu'il fut grand et en âge de se marier, je célébrai le jour de ses noces.

Ch. x, 1. Mon fils, étant entré dans sa chambre à coucher, tomba et mourut.

2. Nous éteignîmes aussitôt toutes les lumières; tous mes concitoyens accoururent en foule pour me consoler, et je restai avec eux jusqu'à la nuit du jour suivant.

3. Mais lorsqu'ils se furent tous retirés, afin de me laisser en repos, je me levai au milieu de la nuit, et, prenant la fuite, je vins dans les champs où tu me vois encore.

4. Et maintenant, mon dessein est de ne pas entrer dans la ville, mais de rester ici sans prendre aucune nourriture, de pleurer sans cesse et de jeûner jusqu'à ce que je meure.

5. Alors, changeant de langage, je lui répondis avec colère et lui dis :

6. O la plus insensée de toutes les femmes! ignores-tu donc quelle est notre affliction et quels sont les maux qui nous accablent?

7. Sion, notre mère, est dans une affreuse tristesse, son humiliation est extrême et ses pleurs ne tarissent pas.

8. Quoi, pendant que nous sommes tous dans le deuil et dans l'affliction, à cause des maux que nous souffrons, faut-il que la mort d'un enfant t'arrache tant de pleurs et de regrets?

Ezra conseille alors à la femme de rentrer dans la ville et de retourner vers son mari. Mais elle refuse. Ezra insiste et lui montre les malheurs de Sion, le temple détruit, les lévites emmenés en captivité, Sion livrée à ses ennemis. Il voit alors le visage de la femme s'éclairer ; elle fait entendre une voix terrible, et, tout à coup, à sa place apparaît une ville spacieuse. Il interroge l'ange Uriel, et celui-ci lui explique que cette femme est la figure de Sion, la mort de son fils signifie que la ville a été détruite. « Mais Dieu t'a montré l'éclat et la gloire dont elle doit un jour être revêtue. ». Il a dû aller dans un champ où l'on n'eût jamais jeté les fondements d'aucune maison, car le lieu où doit paraître la ville du Très-Haut n'aurait pu soutenir aucun édifice bâti de la main des hommes.

Supposer une rencontre fortuite entre ces deux récits ne serait pas rationnel, les ressemblances sont trop frappantes. D'autre part, on ne saurait croire à une simple traduction faite par l'auteur de la Pesikta, les divergences étant trop grandes [1].

Ici se pose donc un problème intéressant : La Pesikta a-t-elle conservé le débris d'une tradition juive qui serait entrée dans l'apocryphe, ou bien connaissait-elle encore un texte hébreu ou un souvenir gardé par les Juifs de cette œuvre, ou, enfin, a-t-elle emprunté cette fable aux chrétiens, surtout aux sectes grecques, qui avaient admis cet écrit dans leurs livres sacrés ?

Chacune de ces hypothèses peut se soutenir avec quelque vraisemblance.

Il est certain, par exemple, que l'auteur du 4e Ezra, qui était né dans le judaïsme, s'est inspiré des doctrines régnantes de son temps et dont le Talmud a conservé maintes traces. Il a même orné la vie d'Ezra de broderies qui ont un air agadique et qui, en effet, se trouvent, en partie du moins, dans la littérature midraschique. Sans doute, la Pesikta Rabbati est une œuvre assez récente sous sa forme actuelle, mais on sait que ces recueils anonymes se rajeunissaient et s'enrichissaient sans cesse d'additions, or pourquoi ne serait-ce pas, pour le fond, le produit des premiers siècles ? Il n'y aurait donc plus un si grand écart entre le 4e Ezra, œuvre du Ier siècle de l'ère chrétienne, et la Pesikta, dont la dernière rédaction est du VIIIe siècle. C'est, on ne l'ignore pas, la thèse de M. Friedmann, l'éditeur de ce Midrasch.

Il est certain, d'autre part, que les apocryphes — et nous prenons ce terme dans son sens le plus général — bien qu'ignorés du Talmud, après la réaction même que révèle la fameuse défense de

[1] Elles sont surtout produites par des réminiscences de l'histoire de Job.

R. Akiba [1], ne se sont pas entièrement perdus chez les Juifs. Saadia possédait le livre des Jubilés en hébreu [2]. Pourquoi le 4e Ezra aurait-il été frappé plus particulièrement d'ostracisme ? A supposer que l'ouvrage lui-même eût disparu, pourquoi certains épisodes ne s'en seraient-ils pas conservés dans la mémoire, comme tels ou tels traits du livre des Macchabées, recueillis dans la *Megillat Antiochos ?*

Mais les considérations générales, nécessairement vagues, ne peuvent résoudre ces questions, qui sont plutôt des questions d'espèces. Dans le cas présent, il faut examiner tout d'abord le caractère de la Pesikta Rabbati. Ce Midrasch, on le sait, est formé de deux parties distinctes : d'un côté, de morceaux empruntés, pour la plupart, à la Pesikta de R. Cahna; d'un autre côté, de chapitres entiers qui tranchent complètement sur ce fond d'homélies fragmentaires et même sur les autres recueils de Midraschim. Ces chapitres forment très souvent des développements ou des récits continus, remarquables par leur langue, qui est de l'hébreu prétentieux, par le style et la syntaxe, qui sonnent faux et révèlent un auteur qui s'applique. Ce qui les distingue plus encore, c'est la couleur chrétienne des passages messianiques, c'est l'adhésion à certaines doctrines chrétiennes ignorées ou mal vues du judaïsme rabbinique [3].

M. Weiss s'est même appuyé sur ces particularités curieuses pour supposer que l'ouvrage a été écrit par deux mains [4]. Conjecture inutile, à nos yeux, car ces chapitres qui détonnent sont l'œuvre personnelle de l'auteur ; dans les autres, il se contente de transcrire les textes qu'il utilise en les remaniant et en les enjolivant à sa manière; dans ceux-ci, il se laisse aller à son caprice et s'abandonne à ses idées favorites.

Or, c'est justement dans l'un de ces chapitres, et même dans celui qui affecte le plus de singularité, qu'est encadré l'épisode que nous avons relevé.

Notre auteur n'a pas gardé par miracle le souvenir d'un trait agadique ou d'un écrit totalement perdu chez les Juifs; il a recueilli ce récit dont il pouvait tirer parti dans le milieu qui lui

[1] *Sanhédrin*, XI, 1.

[2] Voir le Commentaire sur les Chroniques attribué à un disciple de Saadia, éd. Kirschheim, p. 32.

[3] Il est surprenant d'y voir le Psaume XXII traité comme une description du drame messianique. M. Friedmann, embarrassé par ce témoignage gênant, déclare sans sourciller que cette conception représente l'ancienne théologie juive, que n'aurait pu étouffer complètement la nouvelle exégèse qui rapportait ce Psaume à l'histoire d'Esther et qui avait été imaginée justement pour remplacer celle qu'avait adoptée le christianisme.

[4] *Dor dor wedorschaw*, III, p. 283.

avait déjà fourni ses idées de couleur chrétienne [1]. Telle est la conclusion qui nous paraît la moins hasardée.

Plus se multiplieront ces études de détail, et mieux on reconnaîtra que la rencontre des apocryphes avec les Midraschim de date récente atteste seulement, chez les auteurs de ces recueils, des relations avec les cercles chrétiens qui lisaient ces apocryphes. La Pesikta Rabbati, à ce point de vue, rentre donc dans la même catégorie que le Pirké R. Eliézer. Celui-ci aussi paraît avoir cristallisé pour toujours des doctrines et des agadot contemporaines de la naissance du christianisme. Mais, en réalité, l'auteur de cet ouvrage s'est borné à accueillir sans scrupule ni discernement les doctrines et récits qui étaient venus à ses oreilles.

Mais vivant dans un pays où Musulmans et Chrétiens se coudoyaient, dans son éclectisme il a pris son bien aux uns et aux autres. La Pesikta, elle, ne sait rien des traditions musulmanes : aussi faut-il admirer, une fois de plus, l'esprit de divination de Zunz, qui a assigné à ce livre la Grèce ou l'Italie méridionale pour patrie. Cette hypothèse est corroborée par cette circonstance que le *Yosippon*, qui a pour patrie l'Italie méridionale et qui a été écrit avant la fin du xe siècle, se sert du 3e livre d'Ezra (pour raconter l'histoire du retour de l'exil et de Zorobabel).

ISRAEL LÉVI.

ENCORE UN MOT SUR LE SCHEM HAMMEPHORASCH

M. Sidon a essayé de prouver (*Revue*, XVII, 238 et s.), avec beaucoup d'ingéniosité, que l'expression שם המיפורש signifie « le nom révélé [sur le Sinaï] ». On peut objecter à cette interprétation que ce nom, d'après la Bible, avait déjà été révélé aux Israélites avant leur sortie de l'Egypte, comme le prouve le passage d'Exode, VI, 6.

D'après M. Bacher (*Revue*, XVIII, 290), le mot מפורש serait un synonyme du mot, plus récent et plus fréquemment employé, מיוחד, comme le prouve le passage du *Sifrè* sur Deutéronome, XIV, 15 (et aussi le passage du *Sifra* sur Lévitique, XI, 13). Il si-

[1] M. Weiss, *ibid.*, p. 287, donne, entre autres, comme preuve que la Pesikta Rabbati peut avoir conservé des éléments anciens, la rencontre de ce Midrasch avec le 4e Ezra, ch. XIII, et le Livre d'Enoch, ch. LIV, sur la destruction du diable par le Messie. On voit ce qu'il faut en penser.

gnifierait, par conséquent, comme מיוחד, « ce qui se distingue par des traits caractéristiques, ce qui est séparé des autres objets de la même catégorie ». On lit, en effet, dans le passage précité du *Sifrè* : מה נשר מפורש שאין לו זפק וכו׳. Comme la racine פרש, au *qal*, au *niphal* et au *hiphil*, a le sens de « séparer, distinguer », le participe *poual* peut et doit avoir le même sens. M. Bacher ajoute qu'en interprétant מפורש de cette façon, on comprendra facilement ces mots de R. Simon ben Gamaliel : בא וראה כמה מפורשין דרכי הק״בה מדרכי ב״ו.

Pour ce qui concerne ce dernier passage, il faut lire, non pas מפורשין, comme le fait M. Bacher, mais מופרשין. Aucun ms. n'a מפורשין, forme qui serait, du reste, dans ce passage, contraire aux exigences grammaticales. Supposons, en effet, que R. Simon ait employé la racine בדל, au lieu de פרש, on reconnaîtrait facilement qu'il faudrait qu'il y eût מובדלין, et non pas מְבֻדָּלִין. Le *hiphil* הפריד, הרים, comme הבדיל, n'est jamais traduit dans le Targoum par פרש, mais par אפריש (cf. Genèse, I, 4; VI, 7 et 14). De même, dans Gen., XXX, 35 et 40, le Targoum yeruschalmi rend ויסר et הפריד par ואפריש, et Onkelos, Gen., XXXI, 9, traduit aussi ויצל par ואפריש. Nulle part on n'emploie le *piël* avec la signification de « séparer », donc on n'emploie pas plus le *poual* avec le sens de « être séparé ». Pas plus la Mischna que le Sifra n'emploient le *piël* ou le *poual* dans le sens de « séparer » ou « être séparé », mais le *hiphil* ou le *hophal* (*Sifra* sur Lévit., § 10, 18 : שיהא הפרש מועות לשם חטאת). On ne peut donc pas lire : כמה מפורשין.

Il n'est pas exact, non plus, que, dans le passage מה נשר מפורש, le mot מפורש soit synonyme de מיוחד. Cette dernière expression signifie : « se distinguer par certaines particularités ». Dans *Hullin*, 61, où on lit : מה נשר מיוחד, le texte a surtout en vue les particularités que présente l'aigle, entre autres l'absence du gésier, et le *Sifrè* argumente ainsi : de même que l'aigle, qui a certaines particularités (et qui est mentionné explicitement dans la Tora), est impropre à la consommation, de même il est interdit de manger les autres oiseaux qui ont ces particularités. Dans les deux passages de *Sifra* et *Sifrè*, on invoque surtout le fait que l'aigle est *mentionné explicitement* dans la Tora (מה נשר מפורש) et l'on va du connu à l'inconnu (הרינו למד סתום מן המפורש). Le raisonnement se présente alors sous la forme suivante : Puisque l'aigle, qui est nommé dans la Tora (et a telle et telle particularité), ne peut pas être mangé, les autres oiseaux qui ne sont pas mentionnés et ont les mêmes particularités que l'aigle, qui est nommé, sont également défendus.

Il est, du reste, à remarquer que, tandis que dans le cas des oiseaux déclarés impropres à la consommation, le Talmud a l'expression מיוחד et le *Sifrè* מפורש, le contraire a lieu pour le cas de מעשר שני, où le Talmud (*Erubin*, 27) a le terme מפורש et le *Sifrè* מיוחד. Ainsi, on lit dans *Erubin* : מה הפרט מפורש פרי מפרי וכו׳, et dans *Sifrè* sur Deutéronome, § 107 : מה אלו מיוחדים שהם פרי מפרי וכו׳. Ces divers passages montrent donc clairement qu'il y a une différence de signification entre מפורש et מיוחד.

L'interprétation de M. Bacher offre encore une autre difficulté. Si מפורש était vraiment synonyme de מיוחד, alors il n'ajouterait rien, comme épithète, au sens présenté par le mot שֵׁם. Ce mot a, en effet, déjà par lui-même la signification de שם המיוחד « nom spécialement attribué à Dieu ». Ainsi on lit dans *Sota*, 38 *a* : כה תברכו את בני ישראל בשם המפורש אר אינו אלא בכנוי ת״ל ושמו את שמי שמי המיוחד לי. Donc שֵׁם ou הַשֵּׁם, même dépourvu d'épithète, désigne Dieu, et l'expression הזכיר את השם veut dire « prononcer le nom de Dieu », le שם המיוחד, comme dans ce passage : עשר פעמים מזכיר כהן גדול את השם בו ביום « En ce jour, le grand-prêtre prononçait dix fois le nom de Dieu. »

De cette expression הזכיר את השם on a formé le mot אזכרה, qui indique « le fait de prononcer le nom de Dieu », et aussi « le שם המיוחד qui est prononcé », et enfin, par extension, אזכרה a été employé pour désigner simplement le nom de Dieu, comme dans ce passage de *Megillat Taanit* : בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטריא. Or, d'après les mots de *Synhédrin*, VII, 5 : אינו חייב עד שיפרש את השם, et d'après Onkelos sur Lévitique, XXIV, 11 : ודי פרוש ית שמא, l'expression פירש את השם est la traduction araméenne des mots הזכיר את השם « prononcer le שם המיוחד, le nom spécialement employé pour désigner Dieu ». Par conséquent, le שם המפורש est « le nom prononcé », c'est-à-dire qu'on a prononcé le nom qui sert tout particulièrement à désigner Dieu. Dans cette explication, המפורש est donc une épithète qui n'ajoute rien au sens même du mot שם, mais indique que dans tel ou tel cas ce שם המיוחד a été prononcé. Notre explication est encore corroborée par ce passage où on lit que « lorsque les prêtres et le peuple entendaient le *nom* (le שם המיוחד, le nom spécialement attribué à Dieu) prononcé (מפורש) par le grand-prêtre, ils se prosternaient ». Voici, du reste, un passage, très ancien, où le mot פירש ne peut pas avoir d'autre signification que celle que nous lui avons attribuée ; il se trouve dans *Gittin*, 36 *a* : אמר רבן גמליאל תקנה גדולה התקינו שיהו עדים מפרשין שמותיהן בגיטין « R. Gamaliel dit : ils ont fait une réforme importante en obligeant les témoins à écrire leur nom en toutes lettres dans les actes de divorce ». Il

résulte donc de ce qui précède que le *Schem hammephorasch* est le *Schem hammeyouhad*, le nom spécial de Dieu *qui a été prononcé*.

FURST.

LE CHANT NUPTIAL מי אדיר

Mon ami M. D.-H. Müller, de Vienne, a reçu de Raigern (Moravie), quelques petits feuillets de parchemin contenant des fragments de cantiques de pénitence et de chants sur le prophète Élie. J'y ai trouvé un chant nuptial dont les premiers vers seuls étaient connus jusqu'à présent. Ces feuillets, de 7,5 centim. carrés, couverts de 14-18 lignes par page, ont sûrement formé d'abord un petit volume de poésies liturgiques, avant d'être séparés et effacés par le temps. La couleur brune du parchemin ainsi que le caractère de l'écriture montrent la haute antiquité de ces feuillets.

Nous savons par Zunz (*Literaturgeschichte*, 20) que les *Rahit* (coureurs), sortes de litanies dans lesquelles certaines expressions ou certains mots sont joints à des mots commençant par toute la série des lettres de l'alphabet, appartiennent aux parties les plus anciennes du rite romain. Or le *Mi-Adir* appartient aussi à cette catégorie ; il débute par des strophes qui sont des espèces de refrain ; ces strophes sont également intercalées dans le corps de la pièce. Dans notre morceau, les deux premières strophes seules, avec les quatre premières lettres de l'alphabet, se sont conservées ; toutes les autres, comme il est arrivé souvent pour les hymnes synagogales, ont été omises à cause de leur longueur et sont ainsi tombées dans l'oubli. Même dans le rite de Cochin, où on pouvait espérer trouver, parmi les nombreux chants nuptiaux, notre Mi-Adir, cette hymne manque. Les premiers mots, qui donnent en acrostiche l'alphabet, sont les mêmes que dans les hymnes nuptiales de ce dernier rite :

אהוב ברוך גבור דגול הדור ועד זכאי חנון טהור יחיד כביר לעד
מלך נורא סומך עוזר פודה צדיק קדוש רחום שדי תמים :

Nous n'y trouvons que six variantes. Là aussi, les chants sont précédés d'un *adagio*. Ainsi, f° 40 *a* :

שירה נתננה שירה נתננה שירה נתננה נגילה ונשמחה בו
אהוב נתננה ברוך נגדלה
גבור נהללה נגילה ונשמחה בו

On peut encore citer dans ce genre :

אהוב יברך החתן (Zunz, *ibid.*), f° 39 *b* ; אהוב נגלה על הר סיני, f° 46 *b* ; אהוב יעשך לראש, f° 52 *a* ; אהוב שלום על החתן, f° 51 *b* ; אהוב נם סינן טוב, f° 61 *b* ; דל במרומא אקלס בנעימה, f° 62 *b*, et אהוב ממצרים ביד הוציאני, f° 63 *a*.

Dans un exemplaire du Mahzor romain admirablement conservé (Bologne, 1540) que je possède et qui appartenait à Abraham Joseph Graziano (couvert partout de précieuses gloses de sa main), j'ai trouvé, à la fin du 2e volume, dans le chapitre des Bénédictions nuptiales, la remarque manuscrite suivante :

ועוד שמעתי בעיר פיסארו וגם במודונא שמוסיפי' לומר זמר אחד, ואומר אותו מי שנוטל בידו אבוקה אחת שיש מדובקות בה שש נרות אחרות שלש מכאן, ושלש מכאן, ועם האבוקה הם שבע נרות ונקראת האבוקה הזאת מנורה רמז למנורה שהיו בה ד' נרות, והזמר הוא זה

חתן יוס"ף (הו"א בפועל) חכמה וטוב '.'
חתן יוס"ף חכמה וטוב '.'
גם ה' יתן הטוב '.'
יפרו וירבו וכו' ואח"כ יאמר יבורכו
חתן וכלה וכו'
ע"כ הזמר הנ"ל '.'.
אר"ג

Voici maintenant cette pièce, telle qu'elle est dans le manuscrit :

זמר
יבורך הוא חתן וכלה יפרו וירבו חתן ו
וכלה מי אדיר על כל מי ברוך בכל יבורך
הוא חתן וכלה יפרו וירבו חתן וכלה
מי גדול על כל מי הגול בכל יבורך הוא
חתן וכלה יפרו וירבו חתן וכלה מי
ההדור על כל מי ווותיק בכל יבורך הוא
1 חתן וכלה יפרו וירבו חתן וכלה מי זכאי
על כל מי חסיד בכל יבורך הוא חתן וכלה
י]פרו וירבו חתן וכלה מי טהור על כל מ
מי יחיד בכל יבורך תבורך חתן מיפי
2 גאה גאה ותצלח בין קדושים רא
ראש תבואה ותתברך בכל כיעקב כ

מרחל וכלאה אחר החתן יאריך ימי׳
בנעימים ומושלמים כזקן בא בימים
והכלה תהיה ברוכה מבורכה מסו
מ(ס)סובכה כמו יסכה החשוכה החת
החתן יגדל טובו להניבו להשגיבו כמו
יצחק בא מבוא הכלה תהא דבוקה
מחוקקה כמו רבקה החשוקה כל [l. קול] ריב
רינה וישועה קול גילה ותהילה קול
רינה וישועה קול גילה ותהילה
קול] ששון קול שמחה שתו דודים ואכלו ר
ריעים כי הנה מה טוב מה נעים שבת
כמו נטע שעשועים על משכנות הר.ועים
קול רונה משוש על כלה ישיש על עיר
צדק כולה ותבנה על תילה להיות לשם ולתה
ולתהילה קולה רל הוא חתן וכלה יפרו
וירבו חתן וכלה מי כביר על כל מי לומד
בכל יבורך הוא חתן וכלה יפרו וירבו מ
מי מרום על כל מי נורא בכל יבורך הוא
חתן וכלה יפרו וירבו חתן וכלה מי סומך
על כל מי ענוו בכל יבורך יבורך הוא חת
חתן חתן וכלה יפרו וירבו חתן וכלה
מי פודה על כל מי צדיק בכל יבורך
הוא חתן וכלה יפרו וירבו חתן וכלה
מי רחם מי קדוש על כל
מי ברוך על כל יבורך הוא חתן וכלה יפ
יפרו וירבו חתן וכלה מי שדי על כל מי ב
ב.רוך בכל יבורך הוא חתן וכלה יפרו וירב
וי.רבו חתן וכלה אדיר הוא אלהינו
סימן טוב ומזל טוב ברוך הוא אלהינו
מזל טוב סימן טוב חתן רחם וכלה נא
גדול הוא אלהינו סימן טוב מזל טוב
הגול הוא יוצרינו מזל טוב סימן טוב
חתן ברך נא וכלה רחם נא הדור הוא
אלהינו סימן טוב מזל טוב ותיק הו
הוא אלהינו מזל טוב סימן טוב חתן
ברך נא וכלה רחם נא זכאי הוא אל
אלהינו סימן טוב מזל טוב חתן

Budapest, 11 juin 1891.

DAVID KAUFMANN.

UN CONTRAT DE MARIAGE EN LANGUE CATALANE

Par un privilège de Jaime Ier, tout Juif de Majorque avait le droit de constituer à sa femme une dot en or ou en argent par un acte rédigé en hébreu, lequel acte avait la même valeur que s'il était rédigé en latin par un notaire chrétien [1].

Un semblable contrat, traduit en catalan et légalisé devant l'autorité compétente, vient d'être publié par M. E. K. Aguiló, dans le *Boletin de la sociedad archaeologica Luliana*, Palma, décembre 1891, p. 169. Ce contrat de mariage, ou mieux cette « Ketouba », est datée du 4 Tébet 5088 = 18 décembre 1327, et fut conclue entre Don Juceff, fils de Salomon Malequi, et Doña Zahara (Sarah), fille de Don Nathan, fils de Jacob ben Almaguili. Le fiancé est sans aucun doute un parent du Abraham Malequi qui, en 1327, fut notable de la communauté israélite de Majorque [2]. La « Ketouba » porte cette suscription : « Salomo fill den Salomo Susbni, Rafael fill den Hayni de Hiay Susbni ». Susbni n'est pas un nom de famille, c'est le mot שושבינא, *Susbin*, qui signifie le paranymphe, celui qui mène le nouveau marié à la synagogue. Hayni est Hayim.

Enfin, sont nommés comme témoins : Abrafim fils de Issach Perfet, Issach ben Sarrahi, Sadiha (Saadia) fils de Juceff ben Hamen, Salomon fils de Jafuda (Jahuda) ben Sarro. Salomon fils de Issach ben Adda, témoin, Mosse fils de Salomon ses portes (Sesportes ou Sasportas), témoin.

Les témoins de la légalisation sont : Mosse Gracia, Issach de Calidis Hamen ou Hamim, et Bonjuha Mosse.

M. Kayserling.

[1] *Revue*, IV, 34.
[2] *Revue*, IV, 53.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE[1]

1er SEMESTRE 1892.

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

האמן Ouvrage d'éducation, renfermant : 1° עולם קטן recueil de dictons, proverbes, poèmes, etc. ; 2° ישראל והזמנים la loi mosaïque et rabbinique, et un résumé d'histoire juive, par L.-R. Klaczko. Varsovie, 1892 ; 2 vol. in-8°.

ס' דברי ימי ישראל Geschichte der Juden von Dr H. Grætz in 's Hebräische übertragen von P. Rabinowitz. 2e partie, 1er fascicule. Varsovie, impr. Israël Alapin, 1892 ; in-8° de 1-64 p.

ס' דרך המלך Commentaire sur le Mischné Tora de Maïmonide, par Doberisch Cohen Rapoport. 1re partie. Lemberg, libr. Leiser Margosches, 1892 ; in-f° de 128 ff.

זכרון לראשונים Studien u. Mittheilungen aus der k. öffentl. Bibliothek zu St-Petersburg von Dr A. Harkavy. Fünfter Theil : Leben u. Werke des Saadjah Gaon. Erstes Heft. Saint-Pétersbourg, 1891 ; in-8° de 238 p. Publication de la Société M'kize Nirdamim.

חון הערך Supplement to Aruch completum containing sources of Rabbi Nathan's Aruch ; Additional foreign words (especially from the Midrasch Haggadol) ; corrections and explanations to the eight volumes by Alexander Kohut. New-York, impr. A. Ginsberg, 1892 ; in-4° de LXXXI + 78 p.

חידות רבי שלמה ן' גבירול זצ'ל ופתרוניהם Recueil des énigmes de Salomon ben Gabirol avec leur explication, par Senior Sachs. Paris, 1892 ; in-8° de 24 p.

[1] A partir du prochain numéro, nous reprendrons le dépouillement des principaux périodiques.

ס׳ חסידים Das Buch der Frommen nach der Rezension in Cod. de Rossi, nº 1133, zum ersten Male hrsgg. u. mit Anmerkungen versehen von Jehuda Wistinetzki. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1891 ; in-8º de p. 1-128. Publication de la Société M'kize Nirdamim.

ס׳ כד הקמוח de Bahya b. Ascher de Saragosse, avec le commentaire צפחת השמן, de Chaïm Breit, 2e partie, allant de la lettre מ à la fin. Lemberg, impr. Bednarski, 1892 ; in-8º de 109 ff. La première partie de cette édition avait paru en 1880, à Furth.

ס׳ מבוא המסורה Introduction à la Massora, par Joseph Calman. Varsovie, impr. Unterhändler ; in-8º de 112 p.

Solution des abréviations et explication des termes techniques employés par la *Massora magna* et *parva*.

מורה דרך בארץ ישראל וסוריה Guide du voyageur en Palestine et en Syrie, par Abraham Moïse Luncz. Jérusalem, impr. Luncz, 1891 ; petit in-8º de 274 p.

מחזור ויטרי Machsor Vitry nach der Oxforder Handschrift zum ersten Male hrsgg. u. mit Anmerkungen versehen von S. Hurwitz. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1891 ; in-8º de p. 397-492. Publié par la Société M'kize Nirdamim.

משפחות ק״ק פראג על פי מצבותיהן Die Familien Prags nach den Epitaphien des alten jüdischen Friedhofs in Prag, zusammengestellt von Simon Hock, aus dessen Nachlasse hrsgg., mit Anmerkungen versehen u. biographisch eingeleitet von Prof. Dr David Kaufmann. Presbourg, impr. Adolf Alkalay, 1892 ; in-8º de XXXVI + 402 p.

Ne sera pas seulement utile aux futurs historiens de Prague, mais à ceux qui s'occupent d'onomastique juive. La biographie de l'auteur, due à la plume de notre savant collaborateur M. D. Kaufmann, fait aimer la figure de cet érudit amateur et est un tableau très animé de la vie intellectuelle dans le *ghetto* de Prague au moment où il allait disparaître. — Il eût peut-être été bon de transcrire en caractères latins et d'identifier les noms de personnes qui proviennent de noms de localités.

ס׳ מצבת אבן Discours prononcé le 4 Tamouz 1890 lors de la pose de la pierre tombale de Madame Anna Keila Friedland, par le rabbin Isaac Danzig. Saint-Pétersbourg, imp. Ettinger, 1890 ; in-8º de 35 p.

ס׳ נחלת נפתלי The book Nachalas Naphtali contains Questions and Responses dealing with Halaches in the four divisions of the Shulchan Aruch, and expositions in the Talmud and Pouskim which have passed in debate between the author and the most learned rabbis of the present age, combined with a portion of the book Kadesh Naphtali treating with Talmud Ain Jahcove... by Rev. Naphtali Levy. Presbourg, imp. Abraham Bick, 1891 ; in-fº de 23 + 42 + 45 + 3 [non paginées] ff.

סדר טהרות « Commentaire de Maïmonide sur la Mischna Seder Tohorot, publié pour la première fois en arabe et accompagné d'une traduction hébraïque par J. Derenbourg. » 6e livraison. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1891 ; in-8º de p. 145-240. Publication de la Société M'kize Nirdamim.

העבדות על פי התורה והתלמוד « L'esclavage selon la Bible et le Talmud, étude historico-théologique, par Zadoc Kahn, trad. en hébreu et augmenté de notes par Salomon Fuchs ». Cracovie, impr. Joseph Fischer, 1892 ; in-8º de IV + 84 p.

ס׳ ערוך השלם Aruch completum... ed. Alexander Kohut. Tome VIII et dernier, שׁ״ת. En appendice : Index ad citata biblica, targumica, talmudica atque midrashica quæ in Aruch, opere R. Nathani ben Jechiel Romani, occurrunt; nec non ad collocationem rerum quæ graviores in Talmud continentur. Cum collectione vocabulorum italicorum in Aruch repertorum. Wien, impr. Fanto, 1892 ; in-4° de 302 + 151 + VII p.

קהלת משה אריה ליב פרידלאנד Catalogue de la collection de livres et mss. hébreux donnés par M. Friedland au Musée asiatique de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg. Saint-Pétersbourg, impr. Behrmann et Rabinowitz, 1892 ; in-8° de p. 1-14.

Voir sur cette donation le journal *Hameliz*, 1892, n° 31.

קונטרוס מכירת חמץ Règles de casuistique concernant la Pâque, par Samuel Nahum Halévi. Lemberg, Margosches, 1892; in-f° de VI + 26 ff.

רני פלט Récit de la guerre de Trente Ans, traduit en hébreu du livre de Salomon Cahn par Lazare-David Finkel. Varsovie, 1891 ; in-8°.

רשות היחיד בעד הרבים Die Ansichten eines Einzelnen über das Allgemeine, von M.-J. Berditschewski. Cracovie, impr. Fischer, 1892 ; in-8° de 40 p.

ס׳ שדי חמד Recueil de règles de casuistique, rangées par ordre alphabétique, par Hayyim Hiskiyyahou Medine, 1re partie, א״ג. Varsovie, impr. des frères Schuldberg, 1891 ; in-f° de 282 ff.

דברי חכמים ספר שדי חמד Consultations et novelles, éd. par Hayyim Hiskiyahou Medine. Varsovie, impr. des frères Schuldberg, 1891 ; in-f° de 120 ff.

קונטרס הכללים שדי חמד Principes de droit talmudique, par Hayyim Hiskiyyahou Medine. 1re partie א״ה. Varsovie, impr. des frères Schuldberg, 1891 ; in-f° de 124 ff.

ס׳ שו״ת מנחת שי Consultations sur les 4 parties du Schulhan Aruch, par Samuel Isaac Schor. Lemberg, libr. Margosches, 1891 ; in-f° de 80 ff.

ס׳ שרגי טובא Sermons, par Eisik Leb b. Scheraga Azaria. Wilna, impr. Romm, 1892 ; in-4° de 73 ff.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Andrea (H.-V.). Das Buch Jesaja, aus dem Grundtext übers. u. erklärt. Stuttgart, Steinkop, 1892 ; in-8° de XLVII + 161 p.

Annuaire des Archives israélites pour l'an du monde 5653, par H. Prague. Paris, au bureau des Archives israélites, 1892 ; in-12 de 116 p.

Contient, entre autres, (p. 36) Echos israélites de la Bastille, le petit Simon (1722-1724), par Léon Kahn ; (p. 47) Un écrivain provençal au XIIIe siècle, par Moïse Schwab ; (p. 55) Bibliographie judaïco-française, théâtre (suite), par Abraham Cahen.

Bachmann (J.). Præparationen zu den kleinen Propheten. 7. Hft : Zephanja. Analyse, Uebersetzung, Disposition. Berlin, Mayer et Müller, 1892 ; in-8° de 11 p.

BACHMANN (J.). Præparation u. Commentar zur Genesis. 3. Hft : Cap. 21-33. Berlin, Mayer et Müller, 1892 ; in-8° de p. 99-149.

BACHMANN (J.). Præparation u. Commentar zu den Psalmen. 6. Hft : Ps. 119-150. Berlin, Schneider et Cie, 1892 ; in-8° de p. 423-504.

BACON (B.-W.). The genesis of Genesis. A study of the documentary sources of the first book of Moses, in accordance with the results of critical science, illustrating the presence of Bibles within the Bible ; with an introduction by G. F. Moore. Hartford, 1892 ; in-8° de XXX + 352 p.

BAENTSCH (Br.). Das Bundesbuch. Halle, 1892, in-8° de VIII + 123 p.

BALLANTINE (W.-G.). Ezekiel, a literary study of his prophecy. New-York et Chicago, Rewel, 1892 ; in-16 de 32 p.

BALLANTINE (W.-G.). Jeremiah, a character study. New-York et Chicago, Rewel, 1892 ; in-16 de 32 p.

BAMBERGER (S.). Maimonides Commentar zum Tractat Kilajim, zum ersten Male im arab. Urtext hrsgg. mit hebraïscher Uebersetzung. Francfort, Kauffmann ; in-8° de XXVIII + 58 p.

BAEUMKER (Clemens). Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 2e livraison, Avencebrolis Fons vitæ. Munster, Aschendorff, 1891 ; in-8° de 71 p.

Edition, très soignée, des deux premières parties du célèbre ouvrage de Gabirol, traduit en latin par Johannes Hispanus et Gundisalvi.

BERNSTEIN (Bela). Die Schrifterklärung des Bachja b. Ascher ibn Chalâwa u. ihre Quellen. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1891 ; in-8° de 87 p. Separatabdruck aus dem Magazin für die Wissensch. des Judenthums, 1891.

BEVAN (A.-A.). A short commentary on the Book of Daniel. For the use of students. Londres, Camb. Warehouse, 1892 ; in-8° de 230 p.

BONK (H.). De Davide Israelitarum rege. Pars I : Quæstiones criticæ et historicæ in fontes habitæ. Konigsberg, 1891 ; in-8° de 78 p. (Dissertation).

BRUSTON (C.). La Sulamite, mélodrame en cinq actes et en vers traduit de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du Cantique des Cantiques. Paris, Fischbacher, 1891 ; in-8° de 80 p.

BÜCHLER (A.). Untersuchungen zur Entstehung u. Entwickelung der hebräischen Accente. I Theil : Die Ursprünge der verticalen Bestandtheile in der Accentuation d. hebr. Bibeltextes u. ihre masoret. Bedeutung. Wien, Tempsky, 1891 ; in-8° de 182 p. Extrait des Sitzgsber. d. K. Akad. d. Wissensch.

BÜDINGER (M.). De coloniarum quarundam phœniciarum primordiis cum Hebræorum Exodo coniunctis. Wien, Tempsky, 1891 ; in-8° de 38 p. Extrait des Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wissensch.

CASTELLI (David). Il Cantico dei Cantici, studio esegetico, traduzione et note. Florence, G.-C. Sansoni, 1892 ; in-8° de 79 p.

CAVAGNARO (Carlo). Gli Ebrei in Egitto. Gênes, impr. L. Sambolino, 1892 ; in-8° de 436 p.

CHEYNE (Thomas Kelly). The origin and religious contents of the Psalter in

the light of Old Testament criticism and the history of religion. With an introduction and appendices. Londres, Kegan Paul, Trench. Trubner, 1891 ; in-8° de XXXVIII + 517 p.

CLERMONT-GANNEAU. L'épigraphie et les antiquités sémitiques en 1891. Paris, Ern. Leroux, 1892 ; in-8° (Extrait du Journal asiatique, 1892).

CORNILL (Carl Heinr.). Einleitung in das Alte Testament. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1891 ; in-8° de XII + 325 p.

DALMAN (Gustaf H.). Was sagt der Thalmud über Jesum? Beantwortet durch Mittheilung des uncensirten Grundtextes der thalmud. Aussagen. Berlin, Reuther, 1891 ; in-8° (Schriften des Institutum judaicum in Berlin, n° 11).

DALMAN (Gustaf H.). Jüdischdeutsche Volkslieder aus Galizien u. Russland. 2e édit. Berlin, 1891 ; in-8° (Schriften des Instit. jud. in Berlin, n° 12).

DALMAN (Gustaf H.). Jesaja 53, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Heilmittlers, mit besonderer Berücksichtigung der synag. Litteratur. 2e édit. Berlin, 1891 ; in-8° (Schriften des Institutum judaicum in Berlin, n° 13).

DALMAN (G.-H.). Traditio Rabbinorum veterrima de librorum V. T. ordine atque origine. Leipzig, 1891 ; in-8° de 60 p.

DARMESTETER (J.). Les prophètes d'Israël. Paris, Calmann-Lévy, 1892 ; in-8° de XX + 388 p.

DAVIDSON (A.-B.). The Book of the Prophet Ezekiel. With notes and introduction. Londres, Cambridge Warehouse, 1892 ; in-12 de 410 p.

DAVIS (A.). The hebrew accents of the twenty-one books of the Bible. Londres, D. Nutt, 1892 ; in-8°.

DRIVER (S.-R.). A treatise on the use of the tenses in Hebrew, and some other syntactical questions. 3rd edit. revised and improved. Londres, Frowde, 1892 ; in-8° de 300 p.

DUFF (A.). Old Testament theology, or the history of Hebrew religion from the year 800 B. C. to Josiah. 610 B. C. Londres, Griffith, 1891 ; in-8°.

DUMAX (l'abbé V.). Révision et reconstitution de la chronologie biblique et profane des premiers âges du monde. 2e série, tome IV, fasc. 2. La Palestine et les premiers peuples qui l'habitèrent jusqu'à l'époque d'Abraham. Paris, Lethielleux, 1892 ; in-16 de 114 p.

ENNERY (Marchand). Dictionnaire hébreu-français. 2e édit. Paris, libr. A. Durlacher, 1891 ; in-8° de III + 299 p.

FINK (Daniel). Miggo als Rechtsbeweis im babylonischen Talmud, ein Beitrag zur Kenntniss der talmudischen Methodologie. Inaug.-Dissert. Leipzig, Fock, 1891 ; in-8° de 63 p.

FREUDENTHAL (Max). Die Erkenntnislehre Philos von Alexandria. Berlin, Calvary, 1891 ; in-8° de 78 p.

FREUND (W.) et MARX. Praeparationen zum Alten Testament. 6. Abth. : Praepar. zu den Büchern Samuelis. I Hft. Buch I, c. 1-19. Leipzig, Violet, 1892 ; in-12 de 80 p.

Friedländer (M.-H.). Die wichtigsten Institutionen d. Judenthums nach der Bibel, dem Talmud u. den Aussprüchen der Weisen in Israel. Brunn, Epstein, 1892 ; in-8° de 72 p.

Funk (S.). Die haggadischen Elemente in d. Homilien des Aphraates. Francfort, libr. Kauffmann, 1891 ; in-8° de 66 p.

Furrer (K.). Wanderungen durch das heilige Land. 2e éd. Zurich, Art. Institut Orell Füssli, 1892 ; in-8° de VIII + 472, plus 62 dessins et 3 cartes.

Gautier (Lucien). La mission du prophète Ezéchiel. Lausanne, Bridel, 1891 ; in-16.

Ginsburger (M.). Die Anthropomorphismen in den Thargumim. Strasbourg, 1891 ; in-8° de 52 p.

Gladstone (W.-E.). The impregnable rock of Holy Scripture. Revised and enlarged edit. Londres, Isbister, 1892 ; in-8° de 310 p.

Halfmann (H.). Beiträge zur Syntax der hebr. Sprache. 2. Stück. Wittemberg, Wienschmann, 1892 ; in-4° de VII + 25 p.

Handkommentar zum Alten Testament hrsgg. v. W. Nowach. III. Das Buch Jesaia, übers. u. erklärt von B. Duhn. Gottingue, Vandenhœck, 1892 ; in-8° de XXII + 458 p.

Hatch (E.) and Redpath (H.-A.). A concordance to the Septuaginta and other greek versions of the Old Testament. Part. I. Oxford, Clarendon Press, 1892 ; in-4°.

Heiligstedt (A.). Præparation zum Propheten Jesaja m. den nötigen, die Uebersetzg u. das Verständnis d. Textes erleichternden Anmerkg. 5. Aufl. hrsgg. von M. Budde. Halle, Anton, 1892 ; in-8° de 159 p.

Heintzeler (Th.). Erklärung der sämtlichen geschichtlichen u. poetischen Bücher d. Alten Testaments. 2. Abthlg. Erklärung der poet. Bücher. Strasbourg, impr. strasb., 1892 ; in-8° de 368 p.

Henrychowski (Ign.). Zebaoth I, im Verhältniss zu Zaba-Zebaot II oder Zeba hamarom. Ostrowo, Priebatsch, 1891 ; in-8° de 24 p.

Hillel (F.). Die Nominalbildung in d. Mischnah. Leipzig, 1891 ; in-8° de 52 p.

Historical evidences of the Old Testament. New-York, American Tract. Soc., 1891 ; in-12 de 319 p. [Contient, entre autres : The witness of ancient monuments to the Old Testament Scriptures, par A.-H. Sayce ; The vitality of the Bible, par W.-G. Blaikie ; The origin of the Hebrew religion, par E.-R. Conder.]

Hoonacker (A. van). Néhémie et l'an 20 d'Artaxerxès I, Esdras et l'an 7 d'Artaxerxès II. Réponse à un mémoire de A. Kuenen. Gand et Leipzig, 1892 ; in-8° de 91 p.

Jahresbericht des jüd.-theolog. Seminars Fraenkel'scher Stiftung. Contient : 1° Das Sikarikon-Gesetz, par feu H. Graetz ; 2° Tabelle zur Berechnung des Eintritts der Nacht, par feu B. Zuckermann. Breslau, Schlesische Buchdruckerei, 1892 ; in-8° de 25 + XIV p.

Jahresbericht der Landes-Rabbinerschul in Budapest für das Schuljahr

1891-92. Voran geht : Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimûni, von Prof. Dr Wilhelm Bacher. Budapest, [imp. Alkalay, à Presbourg], 1892 ; in-8° de 156 + 26 p.

Les philosophes qui sont étudiés dans cet excellent travail sont : Saadia, Salomon ibn Gabirol, Bahya ibn Pakuda, Abraham b. Hiyya, Moïse ibn Ezra, Joseph ibn Çaddik, Juda Hallévi et Abraham ibn Dâud.

Jahresbericht (theologischer), hrsggb. v. R. A. Lipsius. 11. Bd., enthält : die Literatur d. Jahr. 1891. 1. Abth. Braunschweig, Schwetschke et fils, 1892 ; in-8° de 132 p. Renferme l'Exégèse, par Siegfried et Holtzmann.

Jahuda Bonsenyor. Libre de paraules e dits de savis e filosofs *Los Proverbis de Salomo, lo libre de Cato*, ara fets estampar complets per primera vegada ab un prolech y documentos per en Gabriel Llabras y Quintana. Palma de Mallorca, Joan Colomar y Salas, 1889, in-8° de XXXIX + 148 p.

Il y a environ trente-trois ans, notre ami M. Ad. Helfferich a trouvé à la Bibliothèque nationale de Madrid un manuscrit contenant le Dichos y sentencias de filosofos sacados de libros arabes per orden de D. Jaime Ier de Aragon, dont il a cité, comme spécimen, 39 sentences dans son ouvrage : *Raymund Lull und die Anfänge der Catal. Litteratur* (Berlin, 1858). Jusque-là on ne savait rien de l'existence de ce « Jafuda, Judeu de Barcelona » et de ses sentences. Ni Nic. Antonio, ni Rodrigo de Castro ne l'ont mentionné ; une notice de D. J. Villanueva, dans *Viage literario* (Madrid, 1851), qui, le premier, avait appelé l'attention sur le manuscrit, était restée inaperçue et ignorée également de M. Helfferich. Amador de los Rios se borne à répéter ce que dit Villanueva. M. Morel Fatio s'occupe plus longuement d'un manuscrit des « Proverbis e dits de philosophs » dans son excellent *Catalogue des manuscrits espagnols de la Bibliothèque Nationale* (Paris, 1881). M. Morel Fatio renvoie aussi au « Jarbuch ». Ce renvoi a paru incompréhensible à M. Gabriel Llabras y Quintana, l'estimable éditeur du manuscrit (p. XXIII) : c'est sans doute le *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, où se trouve (vol. XII) un article de M. Steinschneider sur les travaux des Espagnols sur des ouvrages arabes et une notice sur Jafuda.

Les 753 sentences que Jafuda ou Jehuda a réunies sur l'ordre du roi D. Jaime Ier et traduites en catalan, et dont D. Prospero Bofarull a publié une partie, d'après un manuscrit défectueux, dans les *Documentos Literarios* (vol. XIII, p. 183-195), sont maintenant complètes et forment 66 chapitres. L'éditeur, M. Gabriel Llabras y Quintana, se sert d'un manuscrit qui se trouve à Palma et que le neveu de l'évêque de Mallorca, Gil Sanchez Muñoz, qui avait joué le premier rôle dans l'histoire tragique des Juifs de Palma en 1435, avait acheté au prix de trente sous. Outre les sentences qui sont en majeure partie d'origine arabe, hébraïque et grecque, et sur lesquelles nous reviendrons, Jafuda a traduit encore 100 sentences de Salomon et le célèbre ouvrage latin, composé de 195 sentences, intitulé « Livre de Caton ».

Qui était ce Jafuda ou plutôt ce *Jahuda Bonsenyor* ? Dans les sources juives, dit M. Steinschneider (*Hebr. Bibl.*, XIII, 60), je n'ai pas encore trouvé un Jehuda ben Astruc de Barcelone. Les noms de Jafuda et de Bonsenyor n'étaient pas rares parmi les Juifs de Barcelone. Dans la nomenclature des Juifs qui se firent baptiser en 1391 (*Revue*, IV, 58 et suiv.), se trouvent Jafuda Navarro ; Jafuda Vinag, Isaac Bonsenyor, Bonsenyor Mercader. Jahuda Bonsenyor était, comme le prouve l'éditeur, le fils de ce « Struch jueu » qui accompagna Don Jaime Ier dans ses expéditions en qualité de secrétaire et d'interprète (v. ma *Geschichte der Juden in Spanien*, I, 161). Les privilèges dont avait joui Astruc furent sans doute accordés, en même temps que les fonctions, à son fils Iehuda, qui servit

aussi d'interprète à D. Alonso, près duquel le fils de Iehuda Bonsenyor jouissait d'un grand crédit comme médecin attaché à sa personne. — A la fin de l'ouvrage se trouvent six documents relatifs à la famille de Iahuda Bonsenyor de Barcelone, inédits jusqu'à présent et datant des années 1294-1334. — *M. Kayserling.*

JOSEPHI (Fl.). Opera et apparatu critico instruxit B. Niese. Vol. III. Antiquitatum judaicarum libri XI-XV. Berlin, Weidmann, 1892; in-8° de LXVII + 409 p.

Jüdische Litteratur (Die) seit Abschluss des Kanons. Eine prosaïsche u. poetische Anthologie unter Mitwirkung von prof. Dr W. Bacher, Dr Sam. Bäck, Dr Ph. Bloch, Dr Dav. Cassel, Dr J. Hamburger, Dr A. Kaminka, Dr Ad. Lewin, Dr A. Sulzbach, hrsgg. von J. Winter u. Aug. Wünsche. 1re Livraison, tome I; Das hellenistisch-targumistische Schriftthum, p. 1-79; Das talmudisch-midraschische Schriftthum, p. 83-96. 2e livr.: Der Talmud: Mischna u. Thosephtha, p. 97-192. — 4e livr.: Der Talmud: Gemara, p. 193-272. — 5e livr.: Id., p. 273-368. — 3e livr.: Die Litteratur der geonaïschen Zeit (A. Kaminka) und der Karäer [erste Periode] (J. Hamburger), tome II, p. 1-80. — 6e livr.: Die Karäer, von Dr J. Hamburger; Die Massora, die Sprachwissenschaft, von prof. Dr W. Bacher, p. 81-176. Trier, Sigmund Mayer, 1892; in-8°.

Voici les parties dont se composera cette intéressante publication: 1° Das jüdisch-hellenistische und targumistische Schriftthum, par les éditeurs; 2° Talmud und Midrasch, die späteren Midraschim, par les mêmes et J. Fürst (de Mannheim); 3° Die pseudoepigraphische Litteratur, par les éditeurs; 4° Die Gaonen, par A. Kaminka (de Berlin); 5° Die Karäer, par J. Hamburger (de Strelitz); 6° Die Entwickelung der Halacha in Spanien, Frankreich, Deutschland u. s. w. Selbstständige Werke, Collectaneen, Commentationen und Glossen des Talmud, Rechtsgutachten, Apologie und Polemik vom 8. — 15. Jahrhundert, par A. Kaminka; 7° Die Sprachwissenschaft (Massora, Grammatik, Lexicographie, Etymologie und Exegese), par W. Bacher (de Budapest); 8° Die synagogale Poesie (Liturgik), par A. Sulzbach (de Francfort s. M.); 9° Kabbala (Mystik) u. Religionsphilosophie, par Ph. Bloch (de Posen); 10° Die Decisoren und späteren Talmudisten (Halachisten) vom 15. — 18. Jahrhundert, Apologie und Polemik. Rechtsgutachten, par Sam. Bäck (de Lissa); 11° Die Darschanim, par le même; 12° Die Historiographie (Gelehrtengeschichte, Chronik) und Geographie (Reiseberichte), par A. Lewin (de Fribourg-en-Brisgau); 13° Die jüdisch-deutsche u. jüdisch-spanische Litteratur, par Max Grünbaum (de Munich); 14° Das Wichtigste aus der astronomisch-mathemathisch-naturwissenschaftlichen Litteratur, par A. Kaminka; 15° Die Dichtung, par les éditeurs; 16° Die Schule Mendelssohns und ihre Nachwirkungen, et, 17° Die Neuzeit bis zur Gegenwart, par Rippner (de Glogau). — Nous sommes étonné de ne pas voir figurer dans ce programme les moralistes et la littérature d'imagination (prose). Des morceaux choisis de ces textes seraient mieux à leur place, dans un recueil de ce genre, que, par exemple, des fragments de la lettre de Scherira Gaon ou telle Consultation des Gaonim. Pour la littérature exégétique et grammaticale, qui prêtait peu, comme on le conçoit aisément, à des extraits, M. Bacher a eu raison d'encadrer les textes qu'il s'est résigné à reproduire dans une histoire de l'exégèse et de la grammaire hébraïques chez les Juifs. Inutile d'ajouter que personne n'était mieux qualifié que le savant professeur de Budapest pour écrire ces pages. M. Furst a été heureusement inspiré en ne se bornant pas à traduire des textes aggadiques du Talmud, mais en offrant au lecteur des spécimens de discussions halachiques. — Les notices sur les ouvrages dont il est publié des fragments sont généralement conçues dans un excellent esprit critique.

KAHN (Léon). Les Juifs de Paris sous Louis XV (1721-1760). Paris, libr. A. Durlacher, 1892 ; in-8° de 69 p.

Tableau très vivant de la société (et non de la communauté) israélite de Paris au XVIIIe siècle, d'après les archives de la Bastille. L'idée de ce travail a été suggérée à l'auteur par un article de la *Revue du Monde latin*, 1891, n^os de septembre et octobre. On s'explique mieux maintenant le rôle joué par les Israélites de Paris lors de la Révolution. Depuis longtemps dans cette ville et au courant des idées qui s'agitaient alors, ils ont vu mieux que leurs coreligionnaires de l'Est et du Midi les revendications qu'ils pouvaient poursuivre. On retrouve dans les noms qui figurent dans l'étude de M. Léon Kahn beaucoup de ceux qui signèrent l'adresse remise en 1789 à l'Assemblée constituante. Il est inutile d'ajouter que ces pages sont écrites avec cette verve familière et cet humour très heureux qui caractérisent le style de l'historien de la communauté israélite de Paris.

KAYSERLING (M.). Gedenkblätter. Hervorragende jüdische Persönlichkeiten des neunzehnten Jahrhunderts. Leipzig, Th. Grieben, 1892 ; in-8° de 92 p.

Galerie, très bien faite, des personnalités marquantes du judaïsme du XIXe siècle. Les notices consacrées aux Juifs français sont, en général, écrites avec discernement et justesse. M. K. pourra y ajouter, dans une nouvelle édition, les noms de Abraham de Cologna, Salomon Ulmann, S. Klein, Isaac Péreire, James de Rothschild, Arsène Darmesteter et malheureusement Isidore Loeb.

KIRK (T.). Samson, his life and work. Edimbourg, Elliot, 1892 ; in-8° de 264 p.

KOENIGSBERGER (Bernhard). Aus Masorah u. Talmud Kritik. Heft I : Die « punktirten » Stellen ; Etwas von den « umgekehtren » Nunin ; Die « schwebenden » Buchstaben. Berlin, Mayer et Müller, 1892 ; in-8° de 64 p.

Kommentar (Kurzgefasster) zu den heil. Schriften Alten u. Neuen Testamentes, sowie zu den Apokryphen, hrsgg. v. H. Strack u. O. Zöckler. A. Altes Testament. I. Abtlg. I. Lfg. Munich, Beck, 1892 ; in-8° de 1-144 p. Renferme la Genèse, l'Exode, le Lévitique et les Nombres, par H. L. Strack.

KURREIN (A.). Die Pflichten d. Besitzes nach Bibel u. Talmud. Francfort-s/M., libr. Kauffmann, 1892 ; in-8° de 28 p.

LAGARDE (P. de). Septuagintastudien. Extr. des Abhandl. d. K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen. Gottingue, Dieterich, 1891-92 ; 92 + 102 p.

LEIMDÖRFER (David). Das heilige Schriftwerk Kohelet im Lichte der Geschichte. Neue Forschung über Ecclesiastes nebst Text, Uebersetzung u. Kommentar. Hambourg, G. Fritzsche, 1892 ; in-8° de 151 p.

LEUZINGER (R.). Biblisch-topograph. Karte von Palästina. A l'échelle de $\frac{1}{500.000}$. Berne, Schmid, Francke et Cie, 1891.

LIEBICH. Die Bilder des göttlichen Strafgerichtes im Jesajah-Buche. Kapitel 1-39. Progr. d. Gymn. zu Oels. Oels, 1892 ; in-4° de 38 p.

LÖWY (M.). Ueber das Buch Jona. Wien, Lippe, 1892 ; in-8° de 40 p.

MAGNIER. Etude sur la canonicité des Saintes Ecritures. I. Ancien Testament. Paris, libr. Lethielleux, 1892 ; in-8° de 392 p.

MALAN (S. C.). Original notes on the Book of Proverbs, mostly from eastern writings. Vol. II, ch. XI-XX. Londres, Wiliams et N., 1892 ; in-8°.

MARGOLIS (Max L.). The Columbia College ms. of Meghilla (Babylonian Talmud). With an autotype fac-simile. New-York, impr. A. Ginsberg, 1892 ; in-8° de 14 p.

MARTI (K.). Der Prophet Sacharya, der Zeitgenosse Serubbabels. Ein Beitrag zum Verständnis d. Alten Testaments. Fribourg-en-Brisgau, Mohr. 1892 ; in-8° de VIII + 124 p.

MEIGNAN (Mgr). Les prophètes d'Israël ; quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie. Paris, Lecoffre, 1892 ; in-8° de XII + 756 p., plus 3 planches.

MONTET (Ferd.). Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque. Etude critique et exégétique, sous forme d'introduction et de commentaire, du Deutéronome considéré dans ses rapports avec les quatre premiers livres du Pentateuque et Josué. Paris, Fischbacher, 1891 ; in-8° de VI + 612 p.

MORTARA (Marco). Il pensiero israelitico. Mantoue, G. Mondovi, 1892 ; in-8° de VIII + 231 p.

Excellent exposé de la doctrine juive.

MÜLLER (Prof. Dr D. H.). Die Recension u. Versionen des Eldad Had-Dânî, nach den alten Drucken von Constantinopel, Mantua u. Venedig u. den Handschriften von London, Oxford, Parma, Rom, Saint-Petersburg u. Wien, veröffentlicht u. kritisch untersucht. Wien, F. Tempsky, 1892 ; in-4° de 80 p. (Denkschriften der k. Akademie der Wissensch. in Wien, philol.-histor. Classe, Band XLI.)

NOWACK (W.). Die sozialen Probleme in Israel u. deren Bedeutung für die religiöse Entwickelung dieses Volkes. Rectoratsrede. Strasbourg, Heitz, 1892 ; in-8° de 29 p.

OLIPHANT (Mrs.). Jerusalem, its history and hope. With wood engravings from drawings by H. Aïdé and photographs by F. M. Good. Londres, Macmillan, 1891 ; in-8° de 520 p.

OORT (H.). Oud-Israels Rechtswezen. Leyde, 1892 ; in-8° de 35 p.

PESCHKE (E.). Hebr. Syntax f. Gymnasien. Leipzig, H. Bredt, 1892 ; in-8° de 45 p.

PHILIPPE (E.). Introduction au livre des Psaumes. Paris, libr. Letouzey et Ané, 1892 ; in-8° de VIII + 195 p.

PREISS (H.). Zum Deuteronomium. Ein Beitrag zur Kritik des Pentateuchs. Berlin, libr. R. Gaertner, 1892 ; in-4° de 28 p.

Proceedings of the third biennal Convention of the jewish theological Seminary Association held in the city of New-York, march 27 th. 1892, with an essay on Manzûr al-Dhamâri's Hebrew-Arabic Commentary on the Pentateuch, by Alexander Kohut DD, Ph. D. New-York, impr. Philip Cowen, 1892 ; in-8° de 55 + 56 + XXXVIII. La deuxième partie porte un autre titre : Notes on a hitherto unknown exegetical, theological and philosophical commentary to the Pentateuch composed by Aboo Manzur al-Dhamâri with appendices containing hebrew and arabic extracts.

RAFFL (F.). Die Psalmen nach dem Urtexte übers. u. erklärt. III Bd. Ps. 107-150. Fribourg en Brisgau, Herder, 1892 ; in-8° de VII + 301 p.

RAHLFS (A.). Ani u. Anaw in den Psalmen. Gottingue, Dieterich, 1892 ; in-8° de 100 p.

REICH (H. L.). Zur Genesis d. Talmud. Der Talmud u. die Römer. Culturhistor. Studie. Wien, Braumüller, 1892 ; in-8° de VIII + 133 p.

REMY (Nahida). Das jüd. Weib, mit einer Vorrede von Prof. Dr M. Lazarus. Leipzig, Laudien, 1892 ; in-8°.

REMY (N.). Das Gebet in Bibel u. Talmud. Berlin, Apolant, 1892 ; in-8° de 43 p.

Roman (Le) provençal d'Esther par Crescas de Caylar, médecin juif du XIVe siècle, publié par MM. Ad. Neubauer et P. Meyer. Paris, 1892 ; in-8° de 36 p. Extrait de la Romania, XXI.

Nouveau et intéressant spécimen de la littérature populaire des Juifs au moyen âge. Ce texte provençal, écrit en caractères hébraïques, a été découvert par M. Neubauer dans un ms. hébreu appartenant au grand rabbin de Londres, M. H. Adler, et transcrit en caractères français par M. Paul Meyer. Pour le fond, Crescas de Caylar s'inspire du Targoum Schéni d'Esther. Ces poëmes ne devaient pas être rares dans le Comtat ; ainsi l'Armana prouvençau en a publié un, en 1875, sous le titre de : *Lou sermoun di Jusiou tau que se declamava per tems a Carpentras, lou jour que se pren cendre.*

ROSENTHAL (L.). Ueber den Zusammenhang der Mischna. Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte. 2. Th. : Vom Streite der Bet Schammai u. Bet Hillel bis zu Rabbi Akiba. Strasbourg, Trübner, 1892; in-8° de 90 p.

RYLE (H. E.). The Canon of the Old Testament, an essay on the gradual growth and formation of the Hebrew Canon of Scripture. Londres, Macmillan, 1892 ; in-8° de 308 p.

SAYCE (A. H.). Fresh light from the ancient monuments. A sketch of the most striking confirmations of the Bible from recent discoveries in Egypt, Assyria, Palestine, Babylonia, Asia Minor. 7th ed. Londres, Religious Tract Soc., 1892 ; in-8° de 160 p. + 4 tables.

SCHENZ (W.). Die priesterliche Thätigkeit d. Messias, nach dem Propheten Isaias (ch. XLIX-LVII), in gemeinverständl. Auslegung betrachtet. Ratisbonne, Verlaganstalt, 1892 ; in-8° de VII + 115 p.

SCHOLZ (A.). Commentar üb. das Buch Esther mit seinen Zusätzen u. über Susanna. Würzbourg, Woerl, 1892 ; in-8° de XXXVIII + 182 + CVIII p.

SCHREINER (M.). Le Kitab al-Mouhadara wa-l-moudhakara de Moïse b. Ezra et ses sources. Paris, Durlacher, 1892; in-8° de 56 p. Tirage à part de la Revue des Études juives.

Schrift (Die Heilige) d. Alten Testaments, in Verbindung m. Baethgen, Guthe, Kamphausen, etc. übers u. hrsgg. von E. Kautsch. I. Halbband. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1892 ; in-8° de VIII + 464 + 32 + 8 p. Se composera de deux parties.

SCHWALLY (F.). Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen d. alten Israel u. d. Judentums einschliesslich d. Volksglaubens im Zeitalter

Christi. Eine biblisch-theolog. Untersuchung. Giessen, libr. Ricker, 1892; in-8° de VIII + 204 p.

SCHWARZFELD (M.). Evreii in literatura populara romana. Studiu de psichologie populara. Bucharest, typogr. Ed Wiegand, 1892; in-8° de 79 p. Extrait de Anuarul pentru Israeliti, XIV.

SEFFER (G. H.). Elementarbuch der hebr. Sprach. Eine Grammatik f. Anfänger. Zunächst zum Gebrauch auf Gymnasien. 9. Aufl. Leipzig, Brandstetter, 1892; in-8° de XXIV + 431 p.

SELLIN (E.). Disputatio de origine carminum quæ primus psalterii liber continet, utrum sint condita ante exsilium Babylonicum an post Judæorum reditum e captivitate. Erlangen, 1891; in-8° de 129 p.

SIEGFRIED (Carl) et STADE (Bernh.). Hebr. Wörterbuch zum Alten Testament, mit zwei Anhängen : I Lexidion zu den aram. Stücken des A. T.; II Deutsch-hebr. Wörterverzeichnis. Leipzig, Veit, 1892; in-8° de 480 p. Contient la Ire partie.

SMITH (G. V.). The Bible and its theology, as popularly taught. Londres, Sonnenschein, 1892; in-8° de 376 p.

SMITH (W. R.). The Old Testament in the jewish Church : a course of lectures on biblical criticism. 2nd edit. revised and much enlarged. Londres, Black, 1892; in-8° de 464 p.

SONNTAG (R.). Ueber die alt. testam. Ausdrücke : *leviathan*, *tannim*, *rahab*. Duisburg, 1891; in-4° de 21 p.

STILLE (Dr Gust.). Der Kampf gegen das Judenthum. Leipzig, G. Uhl; in-8° de XI + 255 p.

STORJOHANN (J.). Die grosse Gebetserhörung Davids in dem letzten Philisterkriege u. die davon handelnden Psalmen. Berlin, libr. Wiegandt et Grieben, 1892; in-8° de 86 p.

VERNES (Maurice). Eléments d'histoire juive à l'usage des établissements d'instruction primaire et secondaire et de l'enseignement dans la famille. Paris, libr. Leroux, 1891; in-8° de VII + 240 p.

VERNES (Maurice). Du prétendu polythéisme des Hébreux. Seconde partie : Les noms divins et le polythéisme primitif; les espérances messianiques; le ciel; l'enfer; le polythéisme étranger; examen des écrits prophétiques. Paris, libr. Ernest Leroux, 1891; in-8° de 416 p. IIIe volume de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études; sciences religieuses.

VIGOUROUX (F.). Dictionnaire de la Bible, contenant tous les noms de personne, de lieux, etc. Fascicule I. Tours, Mame, 1891; in-4° de 319 p.

WALLS (A.). The oldest drama in the world : the book of Job; arranged in dramatic form with elucidations; with a prefatory note by H. A. Buttz. New-York, Hunt et Eaton, 1891; in-12 de 124 p.

WATSON (R. A.). The Book of Job. Londres, Hodder, 1892; in-8° de 410 p.

WEILL (A.). Les cinq livres de Moïse. Ve et dernier livre : Deutéronome. Paris, Sauvaître, 1891; in-8° de LI + 321 p.

WEINSTEIN (N. I.). Beiträge zur Geschichte der Essäer. Wien, Lippe, 1892; in-8° de 92 p.

WENDLAND (P.). Die philosophischen Quellen des Philo von Alexandria in seiner Schrift über die Vorsehung. Berlin, libr. R. Gaertner, 1892 ; in-4° de 28 p.

WESTPHAL (A.). Le Deutéronome. Etude de critique et d'histoire. Toulouse, 1891 ; in-8° de 320 p.

WESTPHAL (A.). Les sources du Pentateuque. II. Le problème historique. Paris, Fischbacher, 1892 ; in-8° de XXXVIII + 416 p.

WIESEN (J.). Geschichte u. Methodik d. Schulwesens im talmud. Altertume. Strasbourg, Heitz, 1892 ; in-8° de VI + 49 p.

WINCKLER (H.). Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament. Lief. I. Leipzig, 1892 ; in-8° de I-48 p.

WYKING (A.). Die Juden Berlins, nach histor. Quellen bearbeitet. 2e édit. Leipzig, Uhl, 1891 ; in-16.

YOUNGHUSBAND (F.). The story of the Exodus : being Part. 2 of the Story of the Bible. Londres, Longmans, 1891 ; in-8° de 156 p.

ZAVIZIANO (Giorgio A.). Un raggio di luce. la persecuzione degli ebrei nella storia. reflessioni. Corfou, typogr. Corai. 1891 ; in-8° de X + 356 p. Traduit du grec.

ZIMMELS (B.). Leone Hebreo. Neue Studien. Heft I. Wien, Moritz Waizner, 1892 ; in-8° de 56 p. Separatabdruck aus « Die Neuzeit », 30-32 Jahrgg.

ZUNZ (Leopold). Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historich entwickelt. 2. Aufl., hrsgg v. N. Brüll. Francfort-s/M., Kauffmann, 1892 : in-8° de XVI + 516 p.

Nouvelle édition de cet ouvrage devenu introuvable. Elle a été préparée par N. Brüll et enrichie des notes mêmes de Zunz. Malheureusement la mort est venue interrompre l'éditeur dans son travail. Il est fâcheux que M. Brüll n'ait pu ajouter, au moins comme appendice, les principaux résultats obtenus par la science depuis l'apparition de l'ouvrage de Zunz. On aurait eu ainsi un manuel complet de ces études. Ainsi le fameux chapitre où l'auteur a reconstitué la Pesikta de R. Cahna, qui était perdue, ne porte même pas la mention de la publication de ce Midrasch par M. Buber. On a également conservé le mode de citation du Midrasch Rabba par les pages de l'édition de 1705, sans y joindre la désignation du chapitre, ce qui est très incommode pour ceux qui ne possèdent pas cette édition. Telle quelle, cette nouvelle édition pourra encore rendre de grands services, d'autant qu'elle contient, ce qui manquait à la première, un index des noms propres, des matières et des mots hébreux. Cet index, toutefois, a été fait un peu hâtivement. Ainsi, pour le Josippon, on renvoie à p. 376, où ce mot est simplement mentionné, au lieu de p. 158-160, où le sujet est traité tout au long ; page 510, en haut, il faut lire 149 et non 143 ; Judith et Meguillat Antiochos manquent, etc.

3. *Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.*

ASTRUC (Elie-Aristide). Allocution d'adieu prononcée au temple israélite de Bayonne le 28 novembre 1891. Bayonne, impr. Lespes [1891] ; in-8° de 11 p.

Bienfaisante israélite (La). Assemblée générale du 15 novembre 1891. S. l. n. d., in-8° de 27 p.

Bulletin de l'alliance israélite universelle. IIe série, n° 16, 1er et 2e semestres 1891. Paris, [1892], in-8° de 160 p. Contient des renseignements sur la situation des Juifs en Russie, au Maroc et en Turquie et sur de fausses accusations de meurtre rituel à Corfou, Vratza (Bulgarie), Philippopoli, Yamboli, Alep, Budapest, Mustapha-Pacha (Turquie d'Europe), Yeumlek (Turquie d'Europe), Xanten.

Joel (M.) Predigten aus dem Nachlass von Dr M. Joel, Rabbiner der isr. Gemeinde zu Breslau, hrsgg. von Dr A. Eckstein u. Dr B. Ziemlich. Band I : Festpredigten. Breslau, S. Schottlaender, 1892 ; in-8° de XVIII + 312 p.

Joseph (N.-S.). La religion naturelle et la religion révélée, série de leçons à l'usage de la jeunesse israélite, trad. de l'anglais par Mme A. Marsden. Paris, Cerf, 1891 ; in-16 de 410 p.

Ligneau (J. de). Juifs et antisémites en Europe. Paris, Tolra, 1891 ; in-18 de VIII + 388 p.

Maybaum (Dr. S.). Predigten. Erster Theil : Kasualreden. Berlin, libr. du Burcau bibliographique, [1892] ; in-8° de 8 + 281 p.

Contient, entre autres, l'oraison funèbre de Léopold Zunz (1886), P. F. Frankl (1887), Manoël Joël (1890), H. Graetz (1891), E. Lasker (1884).

Nathan (Paul). Der Prozess von Tisza-Eszlar. Ein Antisemitisches Culturbild. Berlin, F. Fontane et Cie, 1892 ; in-8° de XXXIX + 416 p.

Petau-Malebranche. Israël, son rôle politique dans le passé, son rôle dans l'avenir. Paris, Leroy, 1892 ; in-8° de 61 p.

Schoppe (William). Der Jude wird verbrannt. Zeitgemässe Abhandlung. Dresde, W.-E. Schoppe, 1892 ; in-8° de 32 p.

Stella (Jean). Le triomphe d'Israël. Paris, Comptoir d'édition, 1892 ; in-12 de 330 p.

Roman philosémite (?).

4. *Notes et extraits divers.*

= Notre excellent collaborateur, M. Joseph Halévy, entreprend la traduction en hébreu, avec commentaire, du livre d'Enoch. La Société des Études juives recevra avec plaisir les souscriptions. Le prix de l'ouvrage ne sera pas supérieur à 8 francs. Nous croirions faire injure à notre ami en recommandant son œuvre : sa science de la langue éthiopienne, sa connaissance approfondie de la littérature biblique et talmudique et son rare talent d'écrivain hébreu sont un sûr garant du succès de cette traduction. M Halévy utilisera, sans doute, dans son travail, les fragments de la traduction grecque qui viennent, paraît-il, d'être retrouvés en Egypte.

= L'éditeur de la « Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland », en distribuant le 4e fascicule du Ve volume, annonce qu'il est obligé d'interrompre cette utile publication.

= Par contre, la « Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Ju-

denthums » que nous avions vu avec peine disparaître en 1887, va renaître de ses cendres. C'est notre savant collaborateur, M. David Kaufmann, et M. Brann, successeur de M. Grætz dans la chaire d'histoire juive au Séminaire de Breslau, qui seront à la tête de cette publication. Le premier numéro doit paraître en septembre à l'ancienne librairie S. Schottlaender, à Breslau.

= La même librairie édite un ouvrage posthume de M. Grætz ainsi intitulé : « Emendationes in plerosque Sacræ Scripturæ Veteris Testamenti libros secundum veterum versiones necnon auxiliis criticis cæteris adhibitis. » C'est encore un de nos meilleurs collaborateurs, M. Wilhelm Bacher, qui est chargé de mettre la dernière main à cet ouvrage.

= Il vient de se fonder deux revues catholiques consacrées aux études bibliques : 1° « L'Enseignement biblique », dirigé par l'abbé Loisy, professeur à l'Institut catholique ; 2° « la Revue biblique trimestrielle ». M. Loisy est l'auteur d'une *Histoire du canon de l'Ancien Testament*. Le premier fascicule de l'Enseignement biblique, paru en janvier 1892, renferme le commencement d'une histoire du texte hébreu de l'Ancien Testament, une chronique sur les inscriptions de Tell-el-Amarna, etc. La Revue biblique, numéro de janvier, contient, entre autres, les articles suivants : R. P. Lagrange, Topographie de Jérusalem, E. Le Camus, La Bible et les études topographiques en Palestine ; — numéro d'avril : R. P. Lagrange, La nouvelle Histoire d'Israël et le prophète Osée ; R. P. Scheil, Prise de Babylone par Cyrus.

= Nous avons reçu de M. l'abbé Fourrière, curé d'Oresmaux (Somme), un numéro spécimen de sa « Revue d'exégèse mythologique » (n° 3 — juillet 1892). M. l'abbé Fourrière ne manque pas d'une certaine notoriété dans le monde savant, grâce à ses travaux, dont le titre est assez significatif : *La Bible travestie par Homère ; Les emprunts d'Homère au livre de Judith ; La mythologie expliquée d'après la Bible*. Sa méthode désarme la critique, et l'on reste émerveillé devant tant d'ingéniosité. Qu'on en juge par ce passage du 2e article, *Le prophète Élie et la mythologie grecque :* « Auprès de l'île d'Égine se trouvait un îlot appelé Elaïoussa, nom qui offre un rapport sensible avec celui d'Élie. Le nom d'Égine lui-même n'est pas sans analogie avec le prophète d'Israël. En effet, ce nom dérive apparemment du grec αἴξ (αἰγ-ς) « chèvre ». Or, Élie nous est montré comme un homme couvert de poils et ceint sur les reins d'une ceinture de cuir... Apollodore rapporte qu'Éaque *se trouvant seul* dans l'île d'Égine, Jupiter, pour lui donner des compagnons, métamorphosa les fourmis en hommes, et que, pour cette raison, ils furent appelés Myrmidons. Ce mythe rappelle les paroles que le prophète adressait à Dieu : « Je suis demeuré *seul*, et ils cherchent à m'ôter la vie. » Or Abdias cacha dans les caverne des prophètes. Il n'est pas étonnant que des hommes qui vivaient ainsi, comme les fourmis, dans le sein de la terre, aient été désignés par la fable sous le nom de Myrmidons ou fourmis. » C'est en se livrant à de pareils exercices que M. l'abbé Fourrière a pu faire une découverte plus belle encore, que résume suffisamment le titre du 3e article : *Les Israélites en Gaule avant les Gaulois*. Si les Grecs, Gaulois et *tutti quanti* sont des Sémites, comment M. Edmond Picart, l'auteur de la *Synthèse de l'Antisémitisme*, pourra-t-il écrire encore que la lutte des Perses avec les Grecs représente la lutte des Sémites avec les Ariens ? Tous Sémites, alors.

= A lire dans The Academy (nos 1033, 1037, 1038, 1040, 1043, 1044) une intéressante polémique sur le psaume CX, entre MM. Margoliouth, Gaster, Cheyne, Bickell, Gifford et Chance. M. Margoliouth avait fait remarquer que les premiers versets de ce psaume donnent en acrostiche שמעון.

= La Revue des questions historiques, 1892, numéro d'avril, contient une étude sur le Pape Martin V et les Juifs, par l'abbé F. Vernet.

= On se rappelle que Mommsen avait lu sur une inscription latine la preuve que Pline l'Ancien avait assisté au siège de Jérusalem par Titus. Cette question vient d'être reprise dans la Revue de philologie, numéro de juillet 1892, par M. P. Fabia.

= Nous relevons quelques détails sur l'histoire des Juifs de Navarre dans l'ouvrage suivant : Brutails (Jean-Auguste), Documents des archives de la chambre des comptes de Navarre ; Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, 84e fascicule. Paris, Bouillon, 1890 ; in-8° de XXXVI + 194 pages. Charles le Mauvais avait accordé, le 5 décembre 1365, sa protection aux Juifs de Navarre, lors de l'approche des grandes compagnies, mais il la leur fit payer. Il fit connaître à chaque aljama la somme qu'il désirait lui emprunter ; il faisait tenir, en outre, à ses receveurs une liste des individus auxquels ils devaient s'adresser pour des emprunts particuliers (p. XX et 131). C'étaient Ezmel d'Ablitas et Juda Lévi qui étaient chargés de centraliser ces prêts forcés. Ces mêmes Juifs, avec Salomon d'Ablitas, avaient été chargés, le 28 novembre 1365, de lever le droit d'accise voté par les États (p. 114). Le 22 février 1366, les aljamas d'Estella, du val de Funes, de Pampelune et de Viana durent prêter : la première, 800 florins ; la deuxième, 700 ; la troisième, 1500 et la quatrième, 1000. Le 24 du même mois, les Juifs de Tudèle prêtèrent 1600 florins, mais furent dispensés de leurs dettes jusqu'à ce qu'ils se fussent acquittés envers le trésor royal (p. 143).

ISRAEL LÉVI.

HARKAVY (A.). השריד והפליט מספר האגרון וספר הגלוי **Leben u. Werke des Saadjah Gaon** (*Said al-Fajjumi*, 892-942). 3e partie, 1re livraison des זכרון לראשונים ou *Studien u. Mittheilungen aus der k. oeff. Bibliothek zu Saint-Petersburg*. Saint-Pétersbourg, 1891, in-8° de 238 pages (en hébreu).

On sait qu'un groupe de savants a décidé de célébrer en 1892 le millénaire de la naissance de Saadia par la publication d'un certain nombre d'ouvrages du gaon ou relatifs au gaon. Le premier ouvrage qui inaugure ce jubilé a pour auteur M. Harkavy. Ce savant nous donne enfin, dans leur ensemble, tous les matériaux, jusqu'à présent incomplets et en partie inexacts, concernant deux ouvrages de Saadia dont on ignorait tout, sauf le titre. A ces matériaux, qui sont des fragments d'anciens manuscrits, l'éditeur a joint une étude dans

laquelle il expose l'état actuel des recherches relatives à Saadia et donne une foule d'informations nouvelles sur la vie du gaon et l'histoire de ses œuvres. C'est seulement maintenant qu'il nous est possible de nous rendre compte de certains côtés de l'activité littéraire de Saadia ainsi que de l'époque la plus intéressante de sa vie, quand il était, par exemple, en lutte avec l'exilarque, lutte dont M. Harkavy lui-même nous avait déjà fait connaître quelques détails. M. Harkavy s'est proposé d'utiliser lui-même ces nouveaux éléments pour nous donner, dans un second fascicule qui paraîtra sans doute prochainement, une biographie complète de l'illustre gaon. Il semble donc superflu et prématuré de citer et d'analyser ici le contenu du récent fascicule de ses *Studien und Mittheilungen*. Mais il est du devoir de ceux qui se livrent au même genre de recherches de contribuer, dans la mesure de leurs moyens, à répandre ces informations nouvelles parmi les savants, en les présentant sous la forme la plus accessible, et à mettre, en quelque sorte, en sûreté les résultats nouvellement acquis Qu'il nous soit donc permis de consigner ici un certain nombre de remarques sur le récent ouvrage de M. Harkavy, avec quelques rectifications plus ou moins importantes. Ce sera un faible tribut de notre gratitude envers l'infatigable savant, pour ses découvertes et le travail de critique auquel il s'est livré sur les matériaux qu'il a trouvés.

La première moitié du livre de M. Harkavy est consacrée au dictionnaire de Saadia, intitulé ס׳ האגרון, qu'il faut prononcer הָאַגְרוֹן ou, comme M. Harkavy le préfère, הָאֶגְרוֹן. Nous sommes maintenant en mesure de savoir quelle forme avait, à l'origine, cet ouvrage écrit par Saadia dans sa vingt et unième année (912/913). Il se composait d'une préface hébraïque en prose, dont chaque paragraphe commençait par une lettre du nom de l'auteur, et de deux parties, dont la première contenait une nomenclature alphabétique des racines hébraïques, tandis que la seconde renfermait une autre nomenclature des mêmes racines rangées, non plus d'après les lettres initiales, mais d'après les lettres finales. Les racines étaient accompagnées de la citation d'un des passages bibliques où elles se trouvent : par exemple, נון ידעך נרו [הנגזר] דעך, ou זעך נון ימי נזעכו. Le but de ce double lexique est suffisamment indiqué dans la préface qui nous a été conservée en grande partie ; il devait servir à la composition de poésies hébraïques. La première partie fournissait les mots pour les commencements de vers, et la deuxième pour les fins de vers, la disposition des vers selon l'ordre alphabétique ou par acrostiche constituant, avec la rime finale, la forme extérieure de la poésie hébraïque.

M. Harkavy croit (p. 30 ; cf. p. 47, note 10) que la première édition de l'*Agron* était aussi précédée d'une préface arabe, qui a été ensuite développée dans la seconde édition. Il est beaucoup plus simple d'admettre que la préface arabe, dont nous possédons encore une

notable partie, n'a été écrite que pour la seconde édition. Du reste, Saadia y dit expressément : « J'ai laissé la préface du livre en hébreu, comme je l'avais composée à l'origine, et même je l'ai placée en tête du livre » (p. 51, l. 9). Cette citation, inexactement interprétée par M. Harkavy (p. 50, note 7), signifie simplement que Saadia, bien qu'il eût écrit pour la seconde édition de son ouvrage une préface arabe, qui eût mérité la première place en tête du livre, a pourtant préféré laisser en tête la préface hébraïque. Saadia ne dit rien d'une traduction arabe de la préface hébraïque qui, d'après M. Harkavy (p. 52), se serait trouvée dans la seconde édition. De fait, la nouvelle préface arabe donnant tous les renseignements nécessaires sur l'ouvrage, cette traduction eût été inutile. Par contre, Saadia considéra comme un devoir — c'est ainsi qu'il s'exprime, immédiatement après le passage cité (p. 51, l. 10 et s.) — d'accompagner l'ouvrage lui-même, c'est-à-dire l'énumération des racines ou les citations bibliques accompagnant ces racines, d'une traduction arabe (תפסיר) ; il avait, en effet, reconnu qu'il répondrait ainsi à un véritable besoin pour ses coreligionnaires[1] : אד תבינת חאגה אלאמה אלי דלך. C'est la même raison qui engagea Saadia à traduire la Bible en arabe, comme le dit, avec une éloquente concision, le titre de cette traduction (voir la 1re page de l'édition de M. Derenbourg, qui paraîtra prochainement) : « Traduction de la Tora de la langue sacrée dans la langue parlée à l'époque et dans le pays du traducteur ». Durant la première période de l'activité littéraire de Saadia, il se produisit chez les Juifs de l'Orient le même phénomène qu'au siècle suivant en Espagne : l'arabe prit, dans les productions littéraires, la place de l'hébreu, parce qu'il était devenu, non seulement la langue usuelle, mais encore la langue des savants.

La seconde édition de l'*Agron*, dont Saadia raconte la genèse dans la préface arabe et qui est postérieure à la première de quelques années, n'avait pas seulement cette préface et une introduction arabe en plus, mais présentait de nombreux remaniements du texte. Aux deux listes de mots qui devaient servir à trouver les débuts et les fins de vers, était venue s'ajouter une série de chapitres, destinés également à faciliter la composition de poésies hébraïques. Ils se rapportaient, en effet, selon l'expression de Saadia, à la partie moyenne du vers, comprise entre le début et la finale, c'est-à-dire au vers lui-même[2], abstraction faite du mot initial imposé par l'acrostiche et de la rime. Sur les trois premiers chapitres de cette nouvelle partie de son *Agron*, Saadia nous donne, dans sa préface, des détails précis (p. 49, l. 5 — 51, 2). Il s'agit là certainement d'une rhétorique. Saadia y traite : 1° des formes de la proposition, telles que l'invocation, l'in-

[1] M. Harkavy rattache les mots תפסיר מיאאנרה (l. 11) à la préface, tandis qu'ils se rapportent à l'ouvrage même. La phrase qui commence par les mots ואלזמת נפסי est la suite de celle qui commence par ותרכת (l. 9).

[2] Page 49, l. 4 : והדה אלרסאיט אלתי הי נפס אלשיער, c'est-à-dire le fond du poème, en opposition avec sa forme.

terrogation, l'affirmation, l'ordre, la prière ou, plus exactement, la supplication. M. Harkavy traduit le terme arabe تشبيه, employé pour cette dernière forme de proposition, par דמיון (p. 48, l. 8) « comparaison » ; le sens du mot est cependant bien connu. Ainsi, Saadia traduit, dans Genèse, XXIII, 8, ופגעו par ואשפיעו[1]. 2° Saadia traite ensuite des épithètes en poésie. Celles-ci peuvent être de quatre espèces, suivant qu'elles sont empruntées à la substance, à la forme, à l'action ou au but. Enfin, 3° il traite des différentes espèces de comparaisons correspondant aux différentes espèces d'épithètes ; seulement, ici il s'agit de l'objet qui sert de point de comparaison, et là de l'objet comparé. — Ces chapitres principaux sont suivis (p. 51, l. 2 et s.) de « plusieurs autres chapitres nécessaires aux poètes ». Viennent ensuite des vers tirés des ouvrages d'anciens poètes, tels que « José b. José, Jannaï, Eléazar [b. Kalir], Josué et Pinhas ». On voit que Saadia a complété l'*Agron*, qui, sous sa première forme, était un lexique d'acrostiches et de rimes, et en a fait une *Poétique*, dont la perte est assurément regrettable. L'ouvrage méritait certainement le titre sous lequel Saadia lui-même le cite dans ses ouvrages postérieurs : « Livre de l'Art poétique », ou « Livre de l'art de la poésie hébraïque », ou encore, comme le désigne son adversaire, R. Mebasser (Mubaschschir) : « Livre des principes de l'Art poétique ».

La préface arabe, si souvent citée, ne nous dit pas que Saadia ait enrichi également d'études grammaticales la seconde édition de son *Agron*, ce lexique transformé en poétique. Cette préface analyse avec beaucoup de prolixité et de clarté les chapitres ajoutés à la nouvelle édition. S'il y avait eu, parmi ces derniers, des chapitres relatifs à la grammaire, elle n'aurait sûrement pas passé la chose sous silence. Néanmoins, M. Harkavy prétend (p. 32), et cela à plusieurs reprises, que les chapitres grammaticaux attribués à Saadia, et dont le contenu est connu par les citations de Saadia lui-même et d'autres écrivains, formaient une partie intégrante de la seconde édition de l'*Agron*. Cette affirmation qui, de prime abord, doit être considérée comme invraisemblable, tant à cause du silence de la préface que pour des raisons intrinsèques, ne peut être appuyée par aucune preuve, tandis qu'elle est contraire à tout ce que nous savons des œuvres grammaticales de Saadia.

Mais passons à l'examen des faits. Dans le *Séfer Haggaluy*, dont traite la 2° partie du livre de M. Harkavy, Saadia lui-même cite (p. 151 ; cf. p. 66) le livre *Agron* sous le titre de « Livre de l'art de la poésie hébraïque », et, comme il résulte de la citation, c'est la partie de la seconde édition consacrée à la rhétorique qu'il cite. Immédia-

[1] M. Harkavy cite, comme analogie de cette division des formes de la proposition, le *Manuel du lecteur* édité par M. Derenbourg (p. 15 de l'édition spéciale). Mais il aurait dû citer d'abord Aboulwalid *Louma*, 24 et s., ou *Rikma*, 4 et s.), en second lieu, Juda Hallévi (*Kosari*, II, 72, au commencement) et Salomon ibn Parhon (*Mahbérét*, 5 *b*).

tement après, il renvoie aux « douze parties qu'il a écrites pour exposer clairement la grammaire de la langue hébraïque [1] ».

Rien n'indique que ces « douze parties » fassent corps avec l'ouvrage nommé précédemment ou en forment une partie intégrante. Au contraire, la manière dont il les cite indique qu'il s'agit de deux ouvrages différents et que le terme « douze parties » n'est qu'une autre façon de désigner « un ouvrage en douze parties ». Nous savons par Saadia lui-même qu'il désignait aussi ces « parties » de son ouvrage grammatical comme des « livres », c'est-à-dire comme des écrits indépendants. En effet, il cite l'un d'eux, qui traite des 42 particularités des gutturales, dans son commentaire sur le *Séfer Yecira* (IV, p. 76, éd. Lambert, et p. 98 de la traduction française) sous ce nom : « un des livres sur la langue, כתאב מן כתב אללגה ». Le nom collectif de ces « douze parties », chez Saadia lui-même, serait donc : « Livres sur la langue », ou, plus exactement, « Livres de la langue », titre qui est très clair, mais qui exclut l'hypothèse que les livres ou chapitres ainsi désignés forment dans leur ensemble une partie d'un autre ouvrage. En un autre endroit du commentaire sur le *Séfer Yecira* (sur II, 2, p. 45 [2]; trad. franç., p. 68), Saadia cite son « livre sur הגש et רפי », qui était évidemment aussi une de ces « douze parties ». En un troisième endroit de ce commentaire (sur IV, 3, p. 79; trad. franç., p. 97), il cite le « premier des livres sur la langue », אלכתאב אלאול מן כתב אללגה [3], sans le désigner d'une façon plus précise. Nous apprenons par cette citation que ce premier livre de l'ouvrage grammatical, composé de 12 parties, traitait de la théorie des *lettres* et indiquait notamment les lettres qui ne peuvent pas se trouver côte à côte dans les mots hébreux.

Les extraits des ouvrages grammaticaux de Saadia mentionnés par d'autres auteurs confirment le fait qui résulte des citations de Saadia lui-même. Parmi ces auteurs, il faut nommer en premier lieu, Dounasch ben Labrat, qui a été, très jeune, le disciple de Saadia. Après avoir écrit, comme M. Harkavy le démontre, sa critique contre Menahem ben Sarouk, il publia une étude critique contre Saadia, dans laquelle il s'élève contre de nombreuses assertions grammaticales et exégétiques du gaon. Dans cette étude (... ס' תשובות דונש בן לברט, éd. R. Schröter, Breslau, 1866), Dounasch cite une fois nommément le livre *Agrôn* (n° 169, ואמר בספר האגרון שלו; cf. n° 50), mais, à plusieurs reprises, il désigne « l'ouvrage grammatical » de Saadia par une paraphrase hébraïque : כתב צחות הלשון (n° 104), ou ספר צחות לשון הקדש (n° 98), ou כתב צחות לשון הקדש (n°s 104 et 120), ou כתב צחות לשון העברי (n° 102). La preuve que, dans ces citations, il est question du même ouvrage que celui que Saadia désigne sous le

[1] אל"ב אלגז אלתי אלפתהא לתצחיח אעראב לגה אלעבראניין.

[2] A la ligne 5, il faut lire כתב, au lieu de כתאב.

[3] M. Harkavy rapporte deux fois cette citation : p. 60, l. 9, et p. 62, l. 18; dans le deuxième cas, l'ensemble est inexact. Cf. p. 67, note.

titre de כתב אללגה, c'est que quelques-unes nomment en même temps la partie spéciale de l'ouvrage à laquelle la citation est empruntée, par exemple le שער ידיעת דגש ורפה (nº 120), c'est-à-dire le chapitre que Saadia lui-même mentionne comme traitant du *daguesch* ; on nomme aussi le שער החילופים (nº 98 ; dans le nº 115, plus brièvement חילופין), traitant de la permutation des voyelles, et le שער הצירוף (nº 104), traitant de la flexion (en arabe : תצריף). Aboulwalid désigne l'ouvrage grammatical de Saadia, dans la préface de son ouvrage principal (*Louma*, p. 3, l. 22, ou *Rikma*, v, 30), sous le titre de « Livre de la langue » (אלכתאב אלמוסום בכתאב אללגה). Cependant Aboulwalid ne connaissait pas l'ouvrage en entier, car il cite l'étude de Saadia sur les particularités des gutturales d'après le commentaire du *Séfer Yecira*, en faisant la remarque qu'il n'a jamais vu le livre lui-même (*Louma*, 170, 4, ou *Rikma*, 119, 30)[1]. Aboulwalid cite une autre dissertation grammaticale sur l'assimilation des lettres, avec cette remarque qu'elle est attribuée au gaon Saadia (*Louma*, 236, 22, ou *Rikma*, 141, 11). Si cette dissertation formait primitivement une des douze parties de l'ouvrage grammatical (voir Harkavy, p. 101), il y aurait là une nouvelle preuve qu'Aboulwalid n'a pas connu celle-ci dans son ensemble. Le dernier auteur qui nomme l'ouvrage grammatical de Saadia, Abraham ibn Ezra, la distingue avec soin de l'*Agron*. Dans sa préface du *Moznayim*, il dit : רב סעדיה אגר ספר האגרון וספר לשון עברית וס׳ צחות. Car du fait qu'Ibn Ezra emploie le seul verbe אגר pour les trois ouvrages, lorsqu'à proprement parler celui-ci ne peut s'appliquer qu'au אגרון (*collection* de mots ; Saadia lui-même se nomme האוגר dans la préface hébraïque, p. 5, l. 10), il ne nous est pas permis de conclure, avec M. Harkavy (p. 33), qu'il voulait indiquer par là que les deux autres livres faisaient partie de l'*Agron*. Le mot אגר, se rapportant immédiatement à ס׳ האגרון par paronomasie, est appliqué en même temps aux deux autres ouvrages, parce qu'il peut être employé dans l'acception plus large de « composer » (= חִבֵּר , הֶחְבִּיר). Du reste, dans cette préface, Ibn Ezra distingue expressément l'*Agron* des deux autres ouvrages, car il observe que ce livre fait partie des ouvrages de philologie écrits en hébreu, et que les autres sont écrits en arabe. Dans le ס׳ לשון עברית cité par Ibn Ezra, il faut donc voir évidemment le כתאב אללגה de Saadia. Mais qu'est-ce que le ס׳ צחות ? M. Harkavy (p. 32) suppose que ce livre n'est autre chose que l'ensemble des divers chapitres de rhétorique ajoutés au ס׳ האגרון dans la seconde édition. Il faudrait alors admettre que ces chapitres, détachés de l'*Agron* et désignés sous un nom collectif (en arabe כתאב אלפצאחה), ont formé un ouvrage à part. Toutefois, rien ne confirme l'hypothèse de M. Harkavy. Du reste, M. Harkavy admet lui-même comme possible (p. 104) qu'Ibn Ezra, quand il défendit Saadia, dans un petit ouvrage spécial (ס׳ שפת יתר),

[1] Cf. mon ouvrage *Leben und Werke des Abulwalid*, p. 91.

contre Dounasch, n'avait pas sous les yeux les ouvrages du gaon cités par son adversaire. Or, si l'on compare les titres des deux ouvrages appelés par Ibn Ezra ס' לשון עברית et ס' צחות avec le titre hébreu employé par Dounasch pour désigner l'ouvrage grammatical de Saadia, on arrive involontairement à l'idée qu'ils ne sont qu'un dédoublement erroné du *titre unique indiqué par Dounasch* : כתב (ספר) צחות לשון העברי. Cette hypothèse a déja été émise en 1846, par Luzzatto, dont la sagacité était, il est vrai, stimulée par son antipathie pour Ibn Ezra (voir *Litteraturblatt des Orients*, 1846, col. 117 ; *Epistolario di Samuel David Luzzatto*, Padoue, 1890, p. 474).

Nous pouvons donc affirmer, contrairement à l'assertion de M. Harkavy, que Saadia a écrit un ouvrage grammatical en douze chapitres, qu'il a appelé lui-même « Livres de la langue ». Toutefois, comme on le voit dans Aboulwalid et Dounasch, le titre de « Livre de la langue », au singulier, devint plus usuel. Certaines parties isolées de cet ouvrage furent copiées à part. Un cas analogue s'est présenté pour l'ouvrage de philologie comparée de Juda ibn Koreïsch, dont Ibn Ezra cite la 3e partie comme un ouvrage à part sous le nom de ס' אב ראם (Introduction du *Moznayim*).

La seconde moitié de l'ouvrage de M. Harkavy est consacrée au remarquable ouvrage ס' הגלוי, dont nous pouvons apprécier maintenant l'importance, grâce à la publication du savant écrivain et à sa critique approfondie des matériaux qu'il a mis au jour. Si ce livre avait été conservé, il nous fournirait des informations très intéressantes sur les luttes de Saadia, sur la personne et les attaques de ses adversaires et sur toute la période de son gaonat. Les fragments qui nous en restent, et notamment le grand morceau de la préface arabe de la seconde édition du livre, que nous devons au pénétrant et heureux érudit M. Harkavy, fournissent des données inattendues sur les personnes et les événements ; ils nous renseignent surtout suffisamment sur le livre הגלוי lui-même. Quant au titre du livre, Saadia l'a emprunté, comme plus tard Joseph Kimhi pour un ouvrage d'un genre tout différent, au passage bien connu de Jérémie (XXXII, 14). Mais, sans doute, le mot הַגָּלוּי a en même temps, comme M. Harkavy l'explique (p. 142), la signification d'exilé, dans le sens de הגולה [1]. Celui qui vivait dans l'exil forcé (à Bagdad) réfutait dans le livre ainsi nommé les attaques et les calomnies de ses adversaires. Dans la traduction arabe qu'il a faite du livre hébreu dans sa deuxième édition, et dont les premières phrases nous ont été conservées, Saadia rend le titre de ס' הגלוי par אלכתאב אלמטארד. Mais ce n'est pas là la traduction du titre hébreu, comme le croit M. Harkavy (p. 142 et 180), qui s'est laissé induire en erreur par la ressemblance du mot arabe מטארד avec le mot araméen et néo-hébreu

[1] Par conséquent, à peu près comme dans le langage de la Mischna, עשוי pour עושה, לקוח pour לוקח.

נטרד, טריד, qui, du reste, ne peut lui-même rendre le mot גלוי que d'une manière forcée. En tout cas, le mot arabe טארד ne signifie pas « exilé ». Ce mot eût-il même ce sens, le titre arabe devrait porter כתאב אלטארד et non אלכתאב אלטארד. Ces derniers mots ne sont pas plus la traduction du titre hébreu ספר הגלוי que le titre כתאב אלשער n'est la traduction du titre hébreu ספר האגרון. Il est plus probable que, conformément au sens de la racine טרד même en araméen et en néo-hébreu, le titre arabe signifie « le livre qui repousse » (liber repellens), désignation typique pour un livre de polémique, qui, non seulement réfute les attaques des adversaires, mais prend même l'offensive.

En ce qui concerne la division du ס׳ הגלוי, il faut aussi rectifier une erreur essentielle de M. Harkavy. Dans sa préface arabe déjà mentionnée, Saadia indique exactement le but et le contenu du livre. Il dit (p. 152, l. 5-8) : « Les sujets traités dans le présent ouvrage sont au nombre de dix. Chacun d'eux offre pour notre nation un intérêt évident. Sept de ces sujets sont traités séparément, et les trois autres sont pour ainsi dire répandus dans tout le corps du livre ». Ce dernier passage n'a pas été compris par M. Harkavy, qui traduit les mots arabes [1] ואלג׳ אלאכר שאיעה פי גמיעה, en dépit du texte et du sens, par cette phrase hébraïque (p. 152, l. 7 et s.) : ושלשה האחרונים דורשים טובת הכלל, ou, d'après une autre interprétation (*ib.*, note 4), ושלשת האחרונים באו אחריהם בכללם. De même, il comprend mal אגראץ׳ qu'il veut lire אבואב, ou, du moins, il veut expliquer le mot arabe, pourtant facile à comprendre, par שערים ou פרקים. Il se trompe ainsi sur le sens véritable. Saadia indique exactement quels sont les sept objets (buts) de son livre, traités en des chapitres spéciaux, ainsi que les trois autres buts qui devaient être encore atteints par son ouvrage. Il fait suivre le passage précédemment cité d'une indication précise du contenu des sept chapitres du livre (p. 153 et s.). Ces chapitres, il les désigne comme « chapitres spéciaux » (אלג׳ אבואב אלכאצה, p. 155, l. 19). Ensuite, il indique ce qu'il entend par les trois chapitres généraux (אלעאמה) qui « embrassent tout le livre » פהי שאמלה לגמיע אלכתאב [2]. Il veut : 1° enseigner « à la nation la correction dans l'expression hébraïque » (תעלים אלאמה פציח אלכלאם אלעבראני) ; 2° lui apprendre la composition du discours (תעלים אלאמה תאלף אלכלאם) ; 3° lui apprendre l'enchaînement des parties de l'exposition pour former un ensemble harmonieux (תעלימהא אלצנאת). Saadia veut donc, au moyen de son ouvrage, écrit en un hébreu correct et élégant, amener ses coreligionnaires, dont il déplore l'ignorance de la langue hébraïque, à s'habituer à écrire avec correction et élégance. Mais il n'est pas

[1] גמיעה, c'est-à-dire גמיע אלכתאב.

[2] Comme M. Harkavy ne comprend pas ce passage, il fait cette remarque (p. 55, note 13) : כפי הנראה כוונתו פה לספר התנ"ך.

question ici, comme le croit M. Harkavy, de trois chapitres spéciaux traitant de la rhétorique et de la stylistique : ce point, qui ressort déjà de ce qui précède, est confirmé par cette déclaration de Saadia (p. 157, l. 13-18) : « Si ce livre est lu par notre nation, si nos jeunes gens l'étudient, ils en retireront le triple avantage dont nous avons parlé : ils écriront correctement, sauront composer et développer leurs idées avec logique, et les paroles d'Isaïe, XXXII, 4, et de Job, XXXIII, 3, se vérifieront pour eux. » Ainsi, c'est la lecture, l'étude du livre entier qui procurera le triple résultat souhaité.

Le livre appelé הגלוי se composait donc de sept, et non de dix chapitres, et, par conséquent, il est faux, comme l'admet M. Harkavy (p. 146), que, dans le passage connu du Fihrist-ul-ʿulûm sur les écrits de Saadia, le כתאב אלאמתאל (livre des proverbes), composé de dix chapitres, soit identique à notre ouvrage. Si R. Mebaṣṣer, l'adversaire de Saadia, appelle le livre הגלוי du nom de כתאב אלאעתבאר (v. p. 182), cela vient de ce qu'au début du livre, Saadia dit qu'il parle d'exemple (אעתבאר) et d'éducation (תאדיב)[1].

Dans la préface arabe, Saadia parle aussi de l'aspect extérieur de son livre. Il dit : « De même que j'ai composé un jour, quand j'étais encore dans l'Irâk (c'est-à-dire à Sora), un livre en hébreu, à l'instigation de l'exilarque de cette époque (David ben Zakkaï), à l'occasion des misères infligées à la nation par Ben-Méïr, savoir le livre des fêtes, que j'ai écrit en vers et pourvu d'accents, de même, j'ai composé un livre sur les épreuves et les ennuis que j'ai subis de la part de certaines personnes faisant partie des familiers de cet exilarque ; je l'ai composé également en hébreu, en vers, et je l'ai pourvu de points-voyelles et d'accents » (p. 151, 22-153, 4). Comme le prouve le contexte, il est naturellement question ici du *Séfer Haggaluy*, qu'il met en parallèle avec l'ouvrage de controverse écrit par lui précédemment, à l'instigation de son adversaire actuel David ben Zakkaï. M. Harkavy (p 152, note 2) suppose, à tort, qu'il y a là une allusion à l'*Agron*, dont la préface était également ponctuée, et que le texte est fautif. Il fait cette hypothèse parce qu'il n'a pas compris le passage. Voici le texte arabe : פי מה לקיתה מן קום מן אהלה מן אלמחן ואלגהד, ce qui signifie en hébreu : במה שקרה לי מאנשים מבני ביתו מן הנסיונות והאיבה[2], tandis que M. Harkavy traduit : במה שראיתי איזה מן האנשים שתחסרנה להם הבחינה וההשתדלות.

M. Harkavy s'est donné la peine, et on ne saurait assez l'en louer, d'accompagner les textes arabes édités par lui d'une traduction hébraïque exacte et compréhensible par elle-même. Son livre est ainsi devenu accessible même à ceux qui ne comprennent pas l'arabe. Mais, malgré le soin minutieux et la prudence avec lesquels M. Har-

[1] Cf. aussi ואעתברת, p. 157, l. 18.

[2] אהלה se rapporte à l'exilarque mentionné plus haut ; pour אלמחן, cf. p. 159, l. 2, אמתחן ; pour גהד, p. 155, l. 13, יגהד.

kavy interprète généralement le texte arabe, il lui est arrivé parfois de donner une traduction hâtive et inexacte. C'est ainsi que les erreurs constatées par nous dans les pages précédentes proviennent la plupart de ce qu'il a interprété inexactement le texte arabe. Nous croyons rendre service à ceux qui pourront utiliser cet ouvrage, si précieux pour les informations nombreuses qu'il contient, nous croyons même rendre service à l'ouvrage lui-même, en rectifiant ici encore quelques erreurs.

P. 45, l. 7. מרסל ne signifie pas נמסר « traditionnel, transmis par les prophètes (רסול) », mais le mot a le même sens que בסיט, p. 47, l. 7, c'est-à-dire « simple » ; les deux mots sont opposés à עוריץ « difficile à comprendre ».

P. 76, note 2. Il est inutile de corriger תדהן en אדהן. Le mot hébreu שִׁנַּן, quoique au *qal*, est traduit par la cinquième forme du verbe arabe, comme dans les exemples de p. 75, notes 3 et 6, qui sont également corrigés à tort.

P. 161, l. 2. ותעלמת n'est pas la première personne du singulier, comme M. Harkavy traduit (והודעתי), mais la troisième personne du féminin singulier. Le sujet est : la nation (אלאמה), car la phrase se rattache aux autres, dont le sujet est la nation, et dont le verbe est considéré à tort par M. Harkavy comme étant à la première personne. La période commence, en effet, par la phrase déjà citée plus haut פאדא קראת אלאמה (p. 157, l. 13) — premier membre de la phrase — et se continue par תפצחת, אנתפעת — second membre de la phrase —. A cette phrase se rattache toute une série d'incidentes sur les enseignements et les avantages que la nation retirera de cet écrit de controverse. Ces phrases commencent par le mot ואעתברת (p. 157, l. 19), que M. Harkavy traduit exactement par (האונה) ותתבונן ; ואזדאדת אלאמה (p. 159, l. 8) ; ואכלת (*ib.*, l. 15), que M. Harkavy traduit à tort par ואחזתי ; ותבצרת (*ib.*, l. 20) que M. Harkavy traduit inexactement par והתבוננתי, avec cette addition erronée בספר הזה ; notre ותעלמת, qui doit être traduit par ותלמיד ; ורבהת (p. 161, l. 6), que M. Harkavy traduit à tort והתבוננתי ; וחצל לה (*ib.*, l. 9) = H. והגיעה להם. Ces derniers mots sont inexactement traduits dans la note 6, mais en même temps M. H. y indique comme possible le sens véritable (ותגיע לה אל האומה.

P. 167, l. 20. וחם ne signifie pas והפך, mais והשפיל.

P. 171, l. 2. ואלדי בקי מנה כפיא ne signifie pas והנשאר שמור אצלי, mais ואשר נשאר מהם נסתרת. Au lieu de מנה, il faut lire מנהם « leur sottise, qu'ils laissèrent voir et dont ils ne s'aperçurent pas eux-mêmes ».

P. 171, l. 4. Devant אלענה il faut ajouter עלי סביל ; cf. l. 7.

P. 175, l. 23. Par le fait que M. Harkavy rattache les mots ותבריה והנקותו מעון קין — מן דנב קין à ce qui précède, au lieu de les rattacher à ce qui suit, il lui devient impossible de les comprendre (voir note 16. Saadia dit : « Si, dans Genèse, IV, 23, כי est affirmatif, le

texte nous déclare que Lémech s'est repenti. Mais si כי est le début d'une phrase négative, on nous apprend simplement que Lémech était innocent de la faute de Caïn[1] ».

P. 181, l. 2 et s. Les mots ותשביהה להא ברד אלנא אלתצורית n'ont pas été compris par M. Harkavy. Ils signifient peut-être : « sa comparaison des sots avec le tonnerre se répercutant sur l'eau », en hébreu והשוותו אותם בהשיב המים את קול הרעם. Saadia rend ainsi le sens de la sentence hébraïque citée : כרעם על קול מיכל המים.

P. 181, l. 5. Au lieu de נכתה, lire נכתה, ce qu'il faudrait traduire, non par כתוב, mais peut-être par ענין דק ou דבר יקר.

Ib., l. 6. פי כפאיתהם אלכפאר est traduit inexactement par שרשנרש את הכופרים; il serait plus exact de traduire : בעשותם נקמה בכופרים.

P. 191, l. 11. Le passage משאבהא ג' עצאה ומיביהא פי נפסה est rendu par M. H. d'une façon tout à fait incompréhensible הוא דומה לשלשה במרי ומרידה בנפשו. Il faudrait דומה לשלשה פושעים ומתיר בנפשו, c'est-à-dire, il ressemble aux trois pécheurs (qui sont nommés ensuite) et il s'expose lui-même au châtiment que Dieu lui a infligé.

P. 193, l. 12. בחדר המטות, dans II Rois, XI, 2, est traduit par Saadia : בזאנה אלאסרה. M. H. pense, pour אלאסרה, à la racine hébraïque אסר, et traduit בבית האסורים. En note, il fait cette remarque que pour Saadia les mots בחדר המטות signifient בחדר האסורים ou בחדר המטות מבית הסהר. Mais אלאסרה n'est autre chose que le pluriel de סריר (= מִטָּה, cf. traduction de Saadia de Gen., XLIX, 33).

P. 213, l. 16. Le fragment de mot ו..ער ne doit pas être corrigé en וכמוצר, mais en וכגוער.

P. 215, l. 4. La phrase אשר ביום קוראים ובלילה שונים ne se rapporte pas, comme le croit M. Harkavy, à ce que dit Josué b. Lévi de la lecture de la Megilla (*Megilla*, 4*a*), car une pareille allusion n'aurait ici pas de sens. Il veut sans doute dire simplement par là : « ceux qui, le jour, étudient la Bible et, le soir, le Talmud » (Voir, sur l'étude pendant la nuit, les sentences de Yohanan et de Simon b. Lakisch, dans mon *Agada der palaestinensischen Amoræer*, I, 236 et 364).

P. 230, note 8. Au lieu de תוקעי בפס, il faut sans doute lire תוקעי כפס.

En terminant ici nos remarques, nous ne pouvons nous empêcher d'exprimer encore une fois notre reconnaissance pour le don précieux que M. Harkavy a fait à tous les admirateurs du célèbre gaon en leur offrant son livre, et, à propos de nos critiques, nous emprunterons le mot d'Aboulwalid, qu'il a dit à propos de sa critique sur Hayyoudj ונחן אן רדדנא עליה פרדנא אנמא הו מנא תעלמנאה מנה

[1] C'est ainsi que traduit aussi Saadia (éd. Derenbourg, p. 10) : אתריאני קתלת.

ואסתפדנאה מן כתאבה (*Opuscules*, 4) : « Notre critique n'est que le résultat de l'instruction que nous avons reçue de lui et des enseignements que nous avons tirés de son ouvrage. »

Budapest, février 1892.

W. Bacher.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXIV, p. 123, l. 13. — Au lieu de לשכל הבחנו, il faut lire לשכל הכחנו, « l'intelligence potentielle ». — P. 136, l. 3 de la fin. Au lieu de ובפרט, M. Schechter lit ובר"ש. Le contexte prouve que cette correction n'est pas bonne. Il faut lire simplement : שאנו מחדדין בלמוד התוספו' ובפרט תוך ושנ"ץ ומרפ"א. On trouve un passage analogue, un peu plus loin, p. 137, l. 7 : כל פילפולינו הוא בתוספות ובפרט... של טו"ך. — P. 144-148. Dans sa Dissertation hongroise sur *Dunas Ben Lábrát* (Budapest, 1885, p. 24, n. 47), M. Jacob Steinherz a émis l'hypothèse que le mot כ"ת, dans les deux passages cités par M. Porges, est une altération de כת"י. Peut-être aussi le mot כ"ת est-il simplement une abréviation, dont la première lettre indique sûrement le mot כתב. — *David Kaufmann*

Le gérant,
Israel Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

Isidore Loeb I
Discours prononcé sur la tombe de M. Loeb par M. Theodore Reinach II
Élégie de M. J. Halévy sur la mort de M. Loeb IV

ARTICLES DE FOND.

Bloch (Camille). Un épisode de l'histoire commerciale des Juifs en Languedoc (1738) 272
Epstein (A.). Les Chamites de la table ethnographique selon le Pseudo-Jonathan 82
Halévy (J.). Recherches bibliques. XXIV. Ezéchiel, XVI. XXV. Ezéchiel, XVIII 30
Kaufmann (David). Une falsification dans la lettre envoyée par Maïmonide aux Juifs du Yémen 112
Kohut (Alexandre). Les fêtes persanes et babyloniennes mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem 256
Lambert (Mayer). Remarques sur la formation du pluriel en hébreu 99
Lehmann (J.). Le procès d'Héro le, Saméas et Pollion 68
Lévi (Israël). Bibliographie des travaux d'Isidore Loeb 184
Loeb (Isidore). I. Le folk-lore juif dans la Chronique du Schébet Iehuda d'Ibn Verga 1
II. La littérature des Pauvres dans la Bible. III. Les morceaux poétiques insérés dans les textes de prose de la Bible 196
Schechter (S.). Notes sur Messer David Léon 118
Vernes (Maurice). Le cantique de Débora ..... 52 et 225
Zadoc Kahn. Isidore Loeb 161

NOTES ET MÉLANGES.

Epstein. Le lieu de séjour de Meschoullam ben Calonymos de Lucques 149

FURST. Encore un mot sur le Schem hammephorasch..... 286
KAUFMANN (David). Le chant nuptial מי אדיר..... 288
KAYSERLING (M.). Un contrat de mariage en langue catalane... 291
LAMBERT (Mayer). Notes exégétiques..... 139
LÉVI (Israël). I. Notes sur l'histoire des Juifs 152
II. La Pesikta Rabbati et le 4e Ezra..... 281
PARIENTE. Le baisement des mains à Smyrne..... 151
PORGÈS. La querelle de Menahem ben Sarouk avec Dounasch ben Labrat..... 144
SCHWAB (Moïse). Les manuscrits hébreux de Zurich..... 155
WOGUE (L.). Observations sur une note de M. Mayer Lambert. 142

BIBLIOGRAPHIE.

LÉVI (Israël). Revue bibliographique..... 292
BACHER (W.). Leben u. Werke des Saadjah Gaon..... 307

Additions et rectifications..... 160

ACTES ET CONFÉRENCES.

Assemblée générale du 23 janvier 1892 I
VERNES. Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1891 X
BLOCH (Maurice). La femme juive dans le roman et au théâtre..... XXVIII
Procès-verbaux des séances du Conseil..... L et LXV
Liste des membres de la Société pendant l'année 1891..... LIII

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, RUE DUPLESSIS, 59.

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES

CERF ET Cie, IMPRIMEURS

59, RUE DUPLESSIS, 59

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-CINQUIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1892

LE

REPOS SABBATIQUE DES AMES DAMNÉES

I

Tout Israélite un peu clerc sait qu'à l'issue du sabbat, il est d'usage de traîner la récitation des prières ויהי נועם et ואתה קדוש, afin de prolonger le répit accordé en ce jour aux damnés, car aussi longtemps que les fidèles n'ont pas terminé l'office du soir, les méchants ne sont pas tenus de rentrer dans la Géhenne pour y reprendre le cours de leurs supplices.

Ce rite, enregistré dans le *Tour* (*Orah Hayyim*, 295), apparaît pour la première fois au temps des Gaonim, si fécond en innovations pieuses, et le premier casuiste qui le signale est Rab Amram (IXe siècle), qui, d'ailleurs, en parle comme d'un usage populaire. La tradition n'était pas encore bien fixée, car les Midraschim de l'époque se contentent de dire que les damnés ne sont obligés de retourner à leurs supplices que lorsque les Israélites ont terminé, le samedi soir, leurs prières [1]. Ce sont les *Scheeltot* (Parschat *Bereschit*), le *Yelamdénou* [2], le *Tanhouma* (*Ki Tissa*, 33) et la *Pesikta Rabbati* [3]. Les Scheeltot parlent des deux morceaux qui sont récités à cause des damnés, mais non de la prescription de prolonger la psalmodie. C'est déjà la preuve qu'il ne faut pas trop presser le sens de cet usage religieux. Les casuistes eux-mêmes n'ont pas pris au sérieux, autant qu'on pourrait le croire, les motifs donnés à l'institution de ce rite, car ils n'ont jamais essayé d'abolir la règle qui commande la suppression de ces prières en certains cas [4], au risque de condamner les pécheurs à réintégrer plus tôt la Géhenne.

[1] Il n'est pas impossible, cependant, que cette donnée ait figuré à l'origine dans *Bereschit Rabba ;* nous en reparlerons plus loin.

[2] D'après l'*Arouch*, *s. v.* צלמות.

[3] Celle-ci, il est vrai, dans un chapitre qui, de l'aveu de tous, est une interpolation.

[4] Par exemple, quand une fête tombe dans la semaine qui commence.

Il va sans dire que plus ancienne que le rite est la croyance qui l'a inspiré. Celle-ci n'est pas seulement rapportée par des Midraschim récents, comme le Midrasch sur le Décalogue [1], la *Masséchet Géhinnom* [2] et les ouvrages que nous venons de citer, mais encore dans le Talmud de Babylone (*Sanhédrin*, 65 *b*) et *Beréschit Rabba* (ch. XI). Ces deux textes sont classiques ; mais comme cet article ne s'adresse pas seulement aux talmudistes, nous ne craignons pas d'en donner ici la traduction :

BERESCHIT RABBA.

Turnus Rufus l'impie demanda à Rabbi Akiba : en quoi ce jour (du sabbat) se distingue-t-il des autres jours ? — Et qu'est-ce qui te distingue des autres hommes ? répondit Akiba. — Que signifie cette réponse ? — Tu m'as dit : qu'est ce qui distingue ce jour des autres jours, le jour du sabbat des autres jours, et je t'ai répliqué : qu'est-ce qui distingue Turnus Rufus des autres hommes ? — C'est que le roi a voulu m'honorer, répondit Turnus Rufus. — Pareillement, répartit Akiba, Dieu a voulu honorer le sabbat. — Comment me le prouveras-tu ? — Par le fleuve Sambation, qui roule des pierres tous les jours de la semaine et se repose le sabbat. — La belle preuve ! — Par l'exemple du nécromancien, car, pendant la semaine, le mort monte, mais le samedi il ne monte pas. Fais l'expérience avec ton père.

Une fois, il eut besoin (de consulter son père) et il l'interrogea : tous les jours de la semaine il put l'évoquer, mais le samedi, ce fut impossible. Le dimanche, il l'évoqua et lui dit : Père, tu es donc devenu juif depuis ta mort ? pourquoi, au contraire des autres jours, n'es-tu pas monté le samedi ? — C'est que quiconque parmi vous n'observe pas le sabbat de son plein gré l'observe ici malgré lui. — Avez-vous donc un travail auquel vous vous livriez toute la semaine et dont vous vous reposiez le samedi ? — Tous les jours de la semaine nous sommes punis et le samedi nous nous reposons...

Il est vraisemblable que le texte ne s'arrêtait pas là, car tous les ouvrages qui le copient, à commencer par les *Schéltot*, y ajoutent ces mots : « L'ange qui nous commande, et qui s'appelle Douma, nous châtie tous les jours de la semaine, mais le vendredi, à l'arrivée de la nuit, une voix crie : Laissez du répit à ces méchants, qu'ils se reposent. Ce répit nous est accordé pour toute la

[1] 4e commandement, *Beth Hamidrasch* de Jellinek, I, p. 74.

[2] *Beth Hamidrasch* de Jellinek, I, p. 148 : « Le vendredi soir, les damnés sont conduits sur deux montagnes neigeuses, où ils sont laissés. Le samedi soir, à l'issue du sabbat, ils sont réintégrés dans leur séjour. Un ange les pousse et les fait rentrer dans le Gehinnom. »

journée. Le samedi soir, à la nuit, l'ange préposé aux esprits crie : Retournez au Gèhinnom, car les Israélites ont achevé leurs prières. »

L'auteur du *Schibboulé Haléket* (éd. Buber, p. 101) semble avoir lu ces mots aussi dans le texte du Talmud ; il le dit, d'ailleurs, explicitement[1].

Voici maintenant ce passage du Talmud, *Sanhédrin* : « Turnus Rufus dit à R. Akiba : En quoi ce jour se distingue-t-il des autres jours ? — Et en quoi te distingues-tu des autres hommes ? — C'est mon maître qui m'a préféré. — Le sabbat aussi, c'est mon maître qui l'a préféré. — Voici ce que je voulais dire : Qui prouve qu'en ce moment c'est sabbat ? — Le fleuve Sabbation, le nécromancien, le tombeau de ton père, qui n'exhale pas de fumée en ce jour[2]. — Tu me tournes en dérision, m'humilies et me maudis. »

Il est bien évident qu'une pareille fable n'a pu être mise en circulation du vivant même de R. Akiba, elle est un chapitre des pseudo-controverses mises sous le couvert de son nom respecté ; mais a-t-elle vu le jour longtemps après sa mort (en 135) ? Pour qu'elle apparaisse simultanément dans le Talmud de Babylone et dans le Midrasch palestinien, avec des variantes qui excluent toute idée de copie, il faut de toute nécessité qu'elle existât déjà au IVe siècle au plus tard. L'essentiel, d'ailleurs, pour nous, est d'assigner une date extrême à la croyance qu'elle sert à illustrer. Or celle-ci se constate sûrement au IIIe siècle. En effet, l'histoire d'Akiba n'est rapportée par le Talmud que pour résoudre la question de savoir si le nécromancien a le pouvoir d'évoquer les morts le samedi. Or, une *bereila* mentionnée dans cette page du Talmud déclare que toute évocation est impossible ce jour-là. Vraisemblablement, si les morts ne répondent pas le samedi aux objurgations du nécromancien, c'est qu'ils ont droit au repos, car les reproches de Samuel à Saül montrent assez que les trépassés n'aiment pas à remonter sur la terre. Les bereita datant au plus tard du IIIe siècle, il est légitime d'en conclure que la

[1] ... ובסנהדרין פרק ד' מיתות במעשה דטונוס רופוס עד אמר לו מלאך שהוא מעונה עלינו דומה שמו והוא דן אותנו בכל יום ויום ובערב שבת עם חשיכה בת קול יוצאת ומודעת הנח לרשעים אלו ינוחו ובמוצאי שבת עם חשיכה צועק המלאך שהוא מעונה על הרוחות אלו ואומר חזרו לכם לגיהנם למות שכבר השלימו ישראל סדריהן וכן כתב בעל השאילתות...

[2] La tombe des damnés dégage de la fumée, histoire d'Elischa ben Abbouya, j *Hagiga*, 77 *b*, *Hagiga*, 15 *a*.

croyance au repos sabbatique des âmes damnées était déjà répandue au moins au IIIe siècle de notre ère [1].

A quelles préoccupations répondait-elle ? Au désir d'atténuer la rigueur du dogme de l'éternité des peines ? Dogme est un mot inconnu dans la théologie talmudique, surtout dans les questions eschatologiques. La Mischna déclare bien exclus du monde futur ceux qui nient la résurrection des morts, mais elle se garde de préciser ce qu'elle entend par « monde futur ». C'est un véritable chaos que l'ensemble des doctrines talmudiques sur la vie d'outre-tombe, les conceptions les plus disparates se heurtent et se concilient on ne sait par quel miracle. La croyance en l'immortalité de l'âme ne supprime pas la foi en une existence mi-terrestre, mi-spirituelle pour ceux qui ne sont plus [2]. Le Talmud, ou, pour parler avec plus de rigueur, les rédacteurs de ce recueil enregistrent sans sourciller des anecdotes qui nous reportent à ces temps presque préhistoriques où les morts, au moment de descendre dans la tombe, étaient chargés d'objets de prix qu'ils emportaient dans le royaume souterrain pour leur usage ou celui de leurs compagnons [3].

Ce qui serait un plus grand non-sens serait l'expression « dogme de l'éternité des peines ». Assurément, rien de plus commun que les textes agadiques où le mot « éternel » s'applique aux peines des damnés. Mais rien de plus commun que ceux qui, à la même époque, réduisent cette éternité à quelques semaines. Une opinion, citée très fréquemment dans le Talmud et le Midrasch et qui se lit déjà dans la Mischna, veut que les supplices du Gèhinnom ne durent pas plus de douze mois. C'est celle de R. Akiba. Mais R. Yohanan ben Nouri, qui discute avec lui, trouvant ce temps encore trop long, le réduit à sept semaines, en s'appuyant, naturellement, sur des déductions de la Bible, tout comme son adversaire [4].

Dira-t-on que notre croyance était liée, comme un correctif, au principe de l'éternité des peines, et que dans la suite elle s'en est

[1] Le Talmud palestinien, *Sanhédrin*, 52*c*, fait une différence entre l'évocation des morts בגלגלה et celle qui s'opère בזכורה ; c'est seulement cette dernière qui est impossible le samedi.

[2] Ainsi, un homme entend dans un cimetière la conversation de deux esprits. L'un invite l'autre à se promener dans le monde et à entendre, par derrière le voile, les calamités qui doivent fondre sur les humains. Son compagnon lui répond qu'il ne le peut pas, étant enterré dans une natte de roseaux. *Berachot*, 18*b*.

[3] Une morte dit à quelqu'un de prier sa mère de lui envoyer son peigne et son pinceau de cohéul par une personne qui va venir la rejoindre le lendemain. *Berachot*, 18*b*.

[4] Mischna *Edouyot*, II, 10 ; j. *Sanhédrin*, 29*b* ; *Pesikta de R. Cahna*, 77*b* ; *Tanhouma*, ראה ; *Tanhouma*, Buber, I, 23.

détachée pour vivre de sa vie propre ? Les docteurs du Talmud et du moyen âge n'auraient pas manqué de relever cette inconséquence. Il est encore moins à présumer qu'elle n'aurait été imaginée que par ceux qui admettaient une durée restreinte du séjour dans le Gèhinnom. Enfin, on ne peut supposer qu'elle ait été créée uniquement en vue des païens.

Il ne reste donc qu'une hypothèse possible, c'est qu'elle découle naturellement de la sainteté dont était revêtue l'institution du sabbat. Si Dieu a octroyé aux mortels un jour de repos par semaine, il n'a pu refuser cette faveur aux damnés quels qu'ils soient. Le sabbat est trop saint pour n'être prescrit qu'au monde terrestre : tout l'univers, visible et invisible, y participe. Les païens, alors, jouiront des avantages d'une loi qu'ils n'ont pas observée ? Ils témoigneront, par là même, de la divinité de la religion juive. Notre croyance est sans aucun doute de la même famille que la fable du Sambation, à côté de laquelle, d'ailleurs, elle figure dans nos textes et qui était déjà populaire au temps de Josèphe.

Au moyen âge, elle s'imposa à tous les casuistes. Les théologiens avaient beau la passer sous silence, comme Maïmonide dans le Mischné Tora, où sa place était tout indiquée, leur dédain n'en arrêta pas le développement. Elle eut même la singulière fortune de fausser le caractère de certains rites. Ainsi, d'après Sar Schalom Gaon, la prière qui commence par les mots צדקתך צדק et qui se récite l'après-midi du sabbat, est une sorte de proclamation de notre soumission à la justice divine. A l'heure où, d'après la tradition, mourut Moïse, les Israélites expriment leur résignation et louent la justice de Dieu. Les tossafistes (*Menahot*, 30 *a*) ne connaissent pas d'autre motif à l'institution de cet usage. Mais R. Senior (*Schib. Haléket*, éd. Buber, p. 98) et, après lui, Abraham Yarhi b. Nathan (*Manhig*) l'expliquent autrement : ces mots se disent parce que le moment est proche du retour des méchants dans le Géhinnom [1].

Notre croyance a encore modifié un usage assez curieux. On sait qu'il est interdit, aux approches de la nuit du samedi, de boire de l'eau, « de crainte de voler ses morts ». Les premières traces de cette interdiction apparaissent dans le *Séfer Hayaschar* de R. Tam [2].

[1] D'après le Rosch, *Pesahim*, x, 13, c'est déjà R. Meschoullam, le contemporain de R. Tam, qui conteste l'opinion de Sar Schalom en montrant que Moïse est mort le vendredi et qui admet que cette prière se dit le samedi à cause des damnés qui vont bientôt rentrer dans la Géhenne.

[2] *Séfer Hayaschar*, 620 (p. 73 *d*) : יש ללמוד ממדרש אגדה דאמרינן התם

Celui-ci, choqué de l'habitude qu'avaient les Juifs de la France septentrionale de prendre leur repas le samedi vers le soir, voulait s'y opposer au nom d'un Midrasch qui prétend que boire de l'eau le samedi vers le soir, c'est voler ses morts. Ce Midrasch, nous le connaissons, c'est celui des Psaumes, et voici dans quels termes il s'exprime : « Devant la cour où sont enfermées les âmes des morts, s'étend un fleuve bordé par une campagne. Chaque jour, Douma (l'ange qui garde les âmes) fait sortir les esprits, qui se répandent au dehors, où ils mangent des produits de la campagne et boivent de l'eau du fleuve [1]. Quiconque, donc, boit de l'eau entre les vêpres vole ses morts. » On remarquera qu'il n'est ici aucunement question du sabbat, le texte même porte en toutes lettres : « chaque jour ». Une Consultation des Gaonim citée par le *Schibboulé Haléket* s'exprime dans le même sens : « Nous avons appris des anciens rabbins que toutes les après-midi (entre vêpres), licence est accordée aux âmes des morts de boire de l'eau. Aussi celui qui boit de l'eau à l'heure où les âmes des morts boivent est-il cause qu'il n'est pas permis à l'âme de son parent décédé de boire de l'eau. Voilà pourquoi les sages ont dit qu'il vole ses morts. » Le texte invoqué par R. Tam ne devait pas être bien établi, car son adversaire, R. Meschoullam, lui réplique que la version de son exemplaire portait : « Quiconque boit la veille du sabbat entre vêpres... » R. Meschullam ajoutait que le motif en est que, fatigués des supplices de la semaine, ils ont la permission de boire à cette heure-là [2].

C'est donc par le fait d'une erreur que les paroles du Midrasch ont été rapportées au sabbat, et cette erreur ne s'explique que par la faveur dont était entourée la croyance au repos sabbatique des âmes damnées.

השותה מים בין השמשות גוזל את נתיו. Ces paroles sont rapportées avec l'addition du mot בשבת par *Or Zaroua*, מוצאי שבת, ה' 9 ; Tossafot *Pesahim*, 105 *a* ; Rosch, *Pesahim*, x, 13 ; *Tour Orah Hayyim*, 291. Le Talmud ne connaît pas encore cette crainte, et les tossafistes remarquent eux-mêmes que les rabbins des premiers siècles ne s'interdisaient pas de rester à table l'après-midi du sabbat (*Pesahim*, 105 *a*). Cependant, quelques-uns ne croyaient pas prudent de boire de l'eau avant la cérémonie de la *habdala*, par crainte de la maladie appelée *ascara*. Rab Houna, voyant quelqu'un qui commettait cette imprudence, lui dit : « N'as-tu donc pas peur de la *ascara*, car il a été enseigné au nom de Rabbi Akiba que goûter à quoi que ce soit avant la *habdala*, c'est s'exposer à mourir de la *ascara* (*Peschim*, *ibid.*) ? »

[1] Dans la vision de saint Baronte, fin du VIIe siècle, les pécheurs, à la 6e heure du jour, sont réconfortés par un peu de manne du paradis. *Acta Sanctorum*, III, mars, p. 573 : Omnes illi qui sub custodia dæmonum tenebantur vinculis conligati et aliqui qui bonum in seculo ex parte egerunt, afferebatur illis hora sexta manna de paradiso ablatum, similitudinem nebulæ habens, et ponebatur ante eorum nares et ora et inde refrigerium accipiebant.

[2] כל השותה בע"ש בנוחה... ושנינא משום דעיפין מן הדין שסבלו כל השבוע ושותין.

Nous n'avons cité ces curiosités que pour montrer la vogue de cette croyance au moyen âge.

II

Nos rabbins du moyen âge n'auraient pas été peu étonnés d'apprendre qu'une semblable croyance existe chez les chrétiens, avec cette différence, naturellement, que le samedi est remplacé par le dimanche. Non pas que l'Eglise ait jamais officiellement sanctionné cette croyance ; les théologiens l'ont toujours traitée d'hérésie, et nous verrons pourquoi ; mais tous les efforts des pères de l'Eglise n'ont pu l'empêcher de se propager et de devenir populaire. Elle avait séduit à ce point les esprits que les poètes et les romanciers du moyen âge s'en inspirent sans soupçonner même leur hérésie, et en font le thème de morceaux dramatiques d'un intérêt puissant. C'est grâce à ce répit accordé par Dieu aux âmes damnées qu'elles reviennent près du corps qui les enveloppait pour lui reprocher amèrement les souffrances dont il est l'auteur. Longue serait la liste des écrits où cette croyance joue un rôle; on pourra s'en assurer en consultant les travaux de MM. Brandes [1], Graf [2] et Batiouchkof [3] ; on nous permettra de ne pas faire étalage d'une science qui est à la portée de chacun. Disons seulement que les plus anciens témoignages de l'existence de cette croyance se lisent dans saint Augustin [4] et Prudence [5], c'est-à-dire au IVe siècle de notre ère.

[1] *Visio S. Pauli.*

[2] *A proposito della Visio Pauli*, dans *Giorn. stor. della letterat. ital.*, XI, 344-362.

[3] *Le Débat du corps et de l'âme*, dans *Romania*, 1891, p. 518 et suiv.

[4] *Encheiridion*, ch. CXII. Saint Augustin, il est vrai, dans ce chapitre, ne parle que du lendemain du jugement dernier, qui sera suivi de la résurrection. C'est en vain, dit-il, que beaucoup d'hommes, mus par un sentiment d'humanité et prenant en pitié la peine et les tourments sans fin qui affligeront les damnés, croient qu'il n'en sera pas ainsi (c'est-à-dire qu'ils n'endureront pas une « éternelle mort où l'on n'aura même pas le bonheur de pouvoir mourir) »... Ils peuvent toutefois, s'ils veulent, penser que le supplice des damnés sera adouci par une suspension à certains intervalles, ...pœnas damnatorum, certis temporum intervallis, existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. Au ch. CXIII, il revient sur cette question et dit : « Quelque opinion qu'on se fasse, selon les mouvements d'humanité qu'on éprouve, de la variété de leurs supplices, des soulagements et des intervalles de repos accordés à leurs souffrances (*de dolorum relevatione vel intermissione*). »

[5] *Cathemerinon*, V :

Sunt et spiritibus sæpe nocentibus
Pœnarum celebres sub Styge feriæ
Illa nocte sacer qua rediit Deus

Tout le monde s'accorde à admettre qu'elle est entrée dans la littérature chrétienne par la diffusion d'un opuscule intitulé *Apocalypse* ou *Vision de saint Paul*. Cet écrit nous a été conservé sous diverses formes, en grec[1], en syriaque[2], et en latin[3]. Aucune de ces versions ne représente l'original, qui paraît avoir été composé en araméen; toutefois, en les confrontant et en les complétant l'une par l'autre, il est aisé de reconstituer la rédaction première ; c'est le travail dont s'est acquitté avec succès M. Brandes.

D'après cette vision, saint Paul, accompagné de l'archange Michel, visite d'abord le séjour des bienheureux et contemple leur félicité, puis il se rend dans l'enfer et assiste aux tourments infligés aux damnés. Il entend les plaintes de ces malheureux, dont les souffrances jamais ne s'arrêtent, et, tout ému de pitié, il supplie son Seigneur de leur accorder au moins un jour de répit en souvenir de sa résurrection. Sa prière est exaucée, et, depuis ce jour, les pécheurs ont la permission de se reposer, à partir du samedi soir jusqu'au commencement du lundi.

Les lecteurs de cette fiction ont si bien senti que là était le nœud ou plutôt le but de ce récit, que certains copistes ont inséré, en tête, un avis qui appelle l'attention sur ce détail important[4].

Est-il vraisemblable que chrétiens et juifs se soient rencontrés à leur insu dans la conception de cette idée ? Elle a passé certainement des uns aux autres avec la transposition de rigueur. Mais à qui revient le droit de priorité ? Et si ce sont les chrétiens qui ont été les emprunteurs, à quelle époque remonte cet emprunt, est-ce au moment même de la constitution du christianisme, alors que la théologie juive, avec ses conceptions eschatologiques, était adoptée presque en bloc par les premiers chrétiens ? Questions auxquelles il sera facile de répondre en mettant en regard les

Stagnis ad superos ex Acheruntiis
. . . . . .
Marcent suppliciis tartara mitibus,
Exultatque sui corporis otio
Umbrarum populus, liber ab ignibus
Nec fervent solito flumina sulphure.

[1] Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866, p. 34-69.

[2] Traduction en allemand, par Zingerle, dans *Vierteljahrsschrift* d'Heidenheim, IV ; en anglais, par Perkins, dans *Journal of the American oriental Society*, 1868.

[3] Brandes (Herman), *Visio S. Pauli, Ein Beitrag zur Visionslitteratur, mit einem deutschen und zwei lateinischen Texten*, Halle, 1885.

[4] La version latine H, Brandes, p. 75, débute ainsi : Dies dominicus dies est electus, in quo gaudent angeli et archangeli major diebus ceteris. Interrogandum est quis primus rogavit deum ut anime habeant requiem in penis inferni... Pareil début dans le texte suivi par la version allemande, p. 85.

conclusions auxquelles nous sommes arrivé, touchant la date où notre croyance est constatée chez les Juifs, avec les résultats que nous fournira l'étude de l'Apocalypse-Vision de saint Paul.

Si nous nous en rapportions à l'abbé le Hir, notre besogne serait aisée. D'après ce savant, l'Apocalypse serait l'œuvre d'un moine palestinien du ve siècle, et voici pourquoi [1]. L'Apocalypse grecque est précédée de ces mots : « Ce récit a été découvert sous le règne de Théodose, grâce à une révélation divine, dans la maison de Paul à Tarse, enfermé dans un coffret de marbre ». Le fait qu'on dit que ce livre a été trouvé sous Théodose prouve qu'il a été composé après cet empereur. En outre, l'opposition décidée de l'auteur contre le nestorianisme ne permet pas de remonter au-delà du milieu du ve siècle, la condamnation de Nestorius étant de l'an 431. Inutile d'ajouter que, théologien orthodoxe, l'abbé le Hir ne peut voir, dans le texte de Prudence, une allusion à l'hérésie accréditée par le moine sectaire [2]. La conclusion s'impose : ce sont les chrétiens qui ont reçu des juifs cette croyance, depuis longtemps populaire en Palestine comme en Babylonie.

Mais l'argumentation de l'abbé le Hir manque de fondement. L'Apocalypse grecque ne représente pas la version primitive, lui-même le reconnaît en signalant certaines bévues de l'auteur de cette rédaction, bévues qui trahissent une traduction faite de l'araméen [3]. L'opposition au nestorianisme peut donc être mise sur le compte du traducteur, tout aussi bien que le préambule, qui paraît un anachronisme. Il y a plus, on voit par Sozomène que cette introduction a été ajoutée plus tard à l'Apocalypse, car il dit que certains moines vantaient cet opuscule dont le manuscrit aurait été découvert sous Théodose [4]. Si ces lignes avaient figuré dans le texte, l'historien n'aurait pas eu besoin de les rapporter au nom de certains moines. D'ailleurs, saint Augustin nous parle déjà de cette Apocalypse : « C'est à l'occasion de ces mots (de

[1] *Études bibliques*, II, p. 125 et suiv.

[2] Du texte de saint Augustin il ne souffle mot ; de celui de Prudence il dit qu'il est permis de n'y voir qu'une licence poétique (p. 128).

[3] Ainsi il est parlé des prophètes et de leurs *cantiques*, parce que le traducteur a confondu שירא, cantique, avec שיארא, troupe.

[4] *Hist. eccles.*, l. VII, ch. XIX : Eam vero quæ nunc quasi Pauli apostoli revelatio circumfertur, quam nullus veterum agnovit, plurimi ex monachis valde commendant. Quidam autem affirmant hujus de quo agimus imperatoris (Theodosi magni) temporibus repertum esse hunc librum. Aiunt enim apud Tarsam Ciliciæ in ædibus Pauli arcam marmoream, Deo revelante, sub terra inventam esse in qua hic liber esset reconditus. Mihi vero hac de re percunctanti falsum id esse dixit Cilix quidam presbyter Ecclesiæ Tarsensis, quem quidem jam grandævum esse ipsa canities indicabat. Aiebat autem se nihil ejus modi apud ipsos gestos comperisse, ac suspicasse ne id ab hæreticis confictum esset.

Paul, II Corinth., XII, 4) que certains écrits frivoles ont imaginé dans leur présomptueuse folie une Apocalypse de Paul rejetée par l'Église, remplie de je ne sais quelles fables [1] ». Or, ces termes ne peuvent viser l'*Apocalypse gnostique* connue déjà au temps d'Epiphane [2]. Tischendorf avait donc raison d'assigner pour date à notre Apocalypse-Vision la fin du IVe siècle et de voir, dans la notice de saint Augustin, une allusion claire à l'œuvre du moine palestinien.

Conclusion : cette croyance est venue aux chrétiens des juifs, dans la seconde moitié du IVe siècle.

III

Il a fallu assurément des circonstances favorables pour faciliter cette migration. Généralement, ce n'est pas sans peine qu'une idée traverse la muraille qui sépare deux confessions religieuses ; par instinct de conservation, celles-ci se défendent contre tout envahissement de la doctrine qui les inquiète. Le christianisme déjà constitué aurait difficilement entr'ouvert sa porte à une conception venue du judaïsme, de la « servante », sinon de l'« ennemie ».

Ces circonstances se découvrent à la simple lecture de la Vision de saint Paul. L'abbé le Hir avait déjà remarqué que cette œuvre a été écrite par un moine palestinien, né dans le judaïsme. Elle ne témoigne, en effet, d'aucune hostilité à l'égard des Juifs et elle révèle une connaissance singulière des choses du Midrasch. Les preuves que l'abbé le Hir donne de cette connaissance ne sont pas toutes décisives. Ainsi, ce n'est pas nécessairement penser comme un Juif que de croire que les mortels vaquent sur-

[1] *Tract. 98 in Joan.* : Quidam spiritualium ad ea pervenerant quæ non licet homini loqui, qua occasione visui quidam Apocalypsin Pauli quam sane non recipit Ecclesia, nescio quibus fabulis plenam stultissima præsanctione finxerunt dicentes hanc esse unde dixerat se raptum fuisse in tertium cœlum, et illic audisse ineffabilia quæ non licet homini loqui. Utcunque illorum tolerabilis esset audacia si se audisse dixisset quæ adhuc non licet homini loqui. Cum vero dixerit quæ non licet homini loqui, isti qui sunt qui hæc audeant impudenter et infeliciter loqui ?

[2] *Hæres.* 18 : In alium insuper Pauli apostoli nomine libellum excogitarunt, plenum rebus quæ eloqui nefas est. Hunc et ii quos Gnosticos vocant, adhibere solent quod Pauli Anabaticum vocant cujus suppositii operis ansam ex eo ceperant, quod Apostolus (II Corint., XII, 4) ipse testatur se in tertium usque conscendisse cœlum, arcana ibidem audisse verba quæ non licet homini loqui. Hæc autem, inquiunt, arcana illa verba sunt.

tout à la prière au coucher du soleil, parce que c'est l'heure où les bons anges remontent vers Dieu pour lui rendre compte des actions humaines. Notre moine pouvait tenir ce trait de la *Vie d'Adam*, qui était lue par les chrétiens avant la fin du IVe siècle. Quant au mot Temeluchos, nom d'un des gardiens de l'Enfer, il n'est pas certain du tout qu'il dérive du Témalion du Talmud, lequel n'est nullement un démon infernal, ni un serviteur de Dieu [1].

Par contre, voici des indices qui corroborent l'hypothèse du savant Sulpicien. Quand l'âme des justes arrive dans le Paradis, les anges l'accueillent par ces mots : « Salut à toi, qui as accompli la volonté de Dieu, réjouis-toi maintenant avec allégresse. » Pareillement dans le Talmud [2], R. Elazar dit : Lorsqu'un juste meurt, trois bandes d'anges marchent à sa rencontre et le saluent de ce verset : « Viens en paix, etc. » D'après une bereita, *Sabbat*, 152 *a*, c'est Dieu lui-même qui les accueille par ces mots.

Si nous étions sûr que le Midrasch sur les Psaumes ait reproduit, en cette circonstance, un texte ancien, nous pourrions signaler encore une analogie bien curieuse. L'Apocalypse fait intervenir l'esprit (τό πνεῦμα), qui dit à l'âme (ἡ ψυχή) de ne pas craindre de pénétrer dans les régions inconnues, qu'il l'assistera pour la protéger, car il a toujours été content d'elle : « J'ai toujours été en repos, tant que je demeurai en toi. » Pareille distinction dans le Midrasch sur les Psaumes (éd. Buber, p. 102) : « Quelle différence y a-t-il entre l'esprit et l'âme ? L'âme ressemble à une sauterelle ailée, avec une chaîne à la patte, suspendue à la colonne vertébrale. Pendant le sommeil, l'âme sort et vagabonde dans le monde ; de là les songes. Aussi a-t-on beau appeler l'homme qui dort, il ne répond pas, mais dès qu'on le touche, il s'éveille. Lorsque le moment de la mort est arrivé, l'ange de la mort se présente pour ravir l'âme de l'homme. L'âme ressemble à une veine pleine de sang, à laquelle aboutissent de petites veines disséminées dans tout le corps. L'ange saisit la tête de la veine et tire à lui ; pour le juste, doucement, comme s'il tirait un fil du lait, mais pour le méchant, c'est comme s'il arrachait une épine prise dans le gosier. Aussitôt se produit la mort. L'esprit alors sort et va se poser sur le nez, où il reste jusqu'à la décomposition du corps. Ensuite, il crie et pleure devant Dieu, en disant : « Maître de l'univers, où me conduit-on ? » Alors Douma le prend et le conduit dans la cour de la mort, près des esprits. Si l'homme a

[1] Voir *Revue*, t. VIII, p. 200, et t. X, p. 66.
[2] *Ketoubot*, 104 *a*.

été juste, une voix proclame : « Faites place à un tel qui a été juste. » Celui-ci va alors de région en région jusqu'à ce qu'il arrive devant Dieu et contemple sa majesté. » Si cette distinction entre l'esprit et l'âme n'a été conservée que dans ce Midrasch et ne peut certainement être considérée comme antérieure au IVe siècle, en tout cas, les plus anciens recueils figurent de la même façon la mort du juste et celle du méchant [1]. Or, la Vision de saint Paul dit également qu'aux justes un bon ange prend l'âme avec précaution et la retire doucement du corps, tandis que pour les méchants, les mauvais anges l'enlèvent avec violence et la secouent avec force [2].

Ce qui n'est pas moins d'origine rabbinique, c'est la réponse que Dieu fait au méchant, qui veut nier ses fautes : Dieu fait apporter par un ange l'écrit où sont consignés tous les actes de sa vie. A cette vue, le méchant est obligé de confesser ses torts malgré lui. C'est exactement la reproduction d'un passage du *Sifré* et du Talmud, que tout le monde connaît [3].

[1] Entre autres, *Moëd Katon*, 28 *b* et 29 *a*.

[2] La même idée a pénétré dans la théologie musulmane : « L'âme (du juste) sort de son enveloppe comme une goutte d'eau s'échappe d'une outre. Mais quant au méchant, il est aussi difficile de faire sortir son esprit qu'un clou (cheville) de la laine mouillée. Le Maître de la religion (Mahomet) a dit : Le mourant s'imagine que son corps est rempli d'épines ; il lui semble que son âme doit sortir par le trou d'une aiguille et que le ciel tombe sur la terre tandis que lui-même est placé entre eux deux. Ka'b al Ahbar (c'est-à-dire Ka'b des rabbins, juif himyarite qui se convertit à l'islamisme quand Abou Bekr conquit le Yémen), interrogé au sujet de la mort, répondit : C'est comme un rameau d'épines qu'on a introduit dans le corps d'un homme, puis vient un autre homme vigoureux qui s'efforce de l'extraire en coupant ce qu'il peut couper et en abandonnant le reste. » *Ad-dourra al-Fâkhira, La perle précieuse*, de Ghazâlî, traité d'eschatologie musulmane, publié avec une traduction française, par Lucien Gautier, 1878, p. 5-6. M. Gautier renvoie à un autre ouvrage de Gazali, *Ihyâ*, p. 400, où, au lieu d'un clou, il s'agit d'un fruit de la plante appelée *kasak*. La citation de Ka'b al-Ahbar est très intéressante, car elle révèle un des canaux par lesquels la théologie juive s'est introduite dans l'Islam. Ce qui est plus remarquable encore, c'est que les Musulmans ont conservé le souvenir des diverses explications du mot employé par le Talmud pour indiquer cet objet qu'on retire avec peine et des différentes images par lesquelles les Juifs représentaient ce rapt de l'âme. Psaumes Rabba rapporte, en effet, une version ainsi conçue : « Comme si on retirait des épines d'un flocon de laine. » L'image est plus exacte que dans Gazali. — Raschi explique aussi le פיטרדי du Talmud par cheville ou corde : « Il y a, dit-il, des endroits dans l'Océan qui ne supportent pas le fer. Aussi pour les planches des navires se sert-on de cordes et de chevilles qu'on enfonce violemment dans des trous et qui n'y pénètrent que difficilement, parce qu'elles sont aussi grandes que le trou. Ce sont là les פרטרדי. »

[3] *Sifré*, sur Deutéronome, XXXII, 4 : Lorsque l'homme quitte ce monde, ses actions viennent se dérouler devant lui dans tous leurs détails et lui disent : Voilà ce que tu as fait en tel lieu et à tel jour. L'avoues-tu ? Il répond : Oui, oui. Elles lui disent : scelle cet aveu, et il le scelle ; alors il justifie sa punition et dit : Vous m'avez bien jugé. Pareillement *Taanit*, 11 *a*. Dans *Eroubin*, 19 *a*, R. Josué ben Lévi fait dire aux méchants : Maître de l'univers, tu as bien jugé, bien condamné, bien préposé la Géhenne pour les méchants et l'Eden pour les justes. — *Tanhouma*, éd.

Mais ce qui laisse encore moins de prise au doute et ce qui, à mes yeux, est décisif, c'est un emprunt à un rite juif en vigueur dès les premiers siècles. Quand, d'après l'Apocalypse-Vision, Dieu juge selon leurs œuvres le juste et le méchant, l'un et l'autre disent : « Tu es juste et justes sont tes châtiments ; chez toi, il n'y a pas de partialité. » Les anges chantent également : « Tu es juste et très justes sont tes jugements ; chez toi, point de partialité et tu rétribues chacun selon ses œuvres. » Or, ce sont là les termes mêmes de la prière צדוק הדין, dont nous avons déjà parlé [1].

Après cela, il sera bien inutile de relever cette particularité que dans la ville de Dieu, les saints qui y résident sont des personnages de l'Ancien Testament : Abraham, Isaac, Jacob, Isaïe, Jérémie, Job et Loth ; David chante *Alleluia* [2].

Si donc, le moine à qui est due cette vision de saint Paul n'est pas né dans le judaïsme, tout au moins est-il certain qu'il était très instruit des idées et rites des Juifs relatifs à la mort : nous comprenons mieux ainsi qu'il ait fait entrer également dans sa fiction poétique la croyance au repos sabbatique des âmes damnées, qui était accréditée chez les Israélites de son temps.

Et c'est ainsi, que grâce à la naïveté d'un conteur sectaire, l'idée juive a fait son chemin dans le monde : elle a séduit l'imagination des poètes et des romanciers du moyen âge, en même temps qu'elle offrait comme un repos aux esprits inquiets, effrayés par le dogme terrifiant de l'éternité des peines. L'Eglise avait raison de la regarder avec défiance, elle sentait le fagot, puisqu'elle venait des Juifs.

ISRAEL LÉVI.

Buber, I, 21 : Quand l'homme est à l'article de la mort, Dieu lui dit d'écrire lui-même ce qu'il a fait et de le sceller. Au jour du jugement, Dieu montre aux hommes leurs livres.

[1] *Sifré*, *ibid.*, *Aboda Zara*, 18 *a*, témoignent que ce rite existait déjà au temps des Tannaïm et justement avec ces mêmes versets.

[2] Le texte grec traduit ce mot par θεθελ μαρημαθα. Je ne sais ce qui se cache sous ces termes étranges.

LES

ANTIQUITÉS GAULOISES DANS LE TALMUD

En s'emparant de l'empire du monde, Rome avait rapproché les uns des autres les peuples les plus éloignés. Grâce au trafic animé qui embrassait tous les pays de ce puissant empire, les produits de l'extrême-ouest arrivaient dans les centres commerciaux de l'est, et les côtes de la mer du Nord se trouvaient en relations directes avec les régions tropicales de l'Afrique. Le littoral de la Palestine avait pris, depuis longtemps, une part active à ce mouvement commercial de l'époque impériale. L'intérieur du pays, c'est-à-dire la région qui s'étend, en grande partie, le long de la lisière du désert, s'était également maintenu en contact avec l'univers civilisé, par un important mouvement de caravanes de commerce.

Les Juifs, qui depuis longtemps étaient devenus accessibles à la culture étrangère et qui, du reste, n'étaient plus en état de résister à son action, furent entraînés de force dans ce mouvement. Sans doute, les Juifs de Palestine et de la Babylonie continuaient à rester fidèles à leur occupation favorite, l'agriculture, mais leurs frères des diverses provinces de l'empire romain s'adonnèrent généralement au négoce. Grâce à la bonne harmonie qui, de tout temps, unissait les Juifs de tous les pays, ceux-ci purent, plus tôt que les autres classes de la population, recevoir de sûrs renseignements sur les peuples lointains et leurs produits industriels. La preuve que les Juifs étaient au courant de tout ce qui se faisait dans l'empire romain, se manifeste à chaque instant dans la littérature de cette époque, appelée communément littérature rabbinique et que nous désignons, par abréviation, du nom générique de Talmud. Si les notions qu'ils possédaient à ce sujet n'étaient le plus souvent que superficielles, elles prouvent, du moins, que les Juifs n'avaient ni la volonté, ni le pouvoir de se soustraire aux puissantes influences de l'époque.

Après la Bretagne, la Gaule était la province romaine la plus éloignée de la Palestine. On a peine à croire que le nom de cette province lointaine ait pu parvenir dans les paisibles écoles des docteurs palestiniens. Cependant la Gaule était connue des docteurs du Talmud, non seulement de nom, mais pour ses populations, les produits de son sol et de son industrie, sa situation géographique et ses relations avec les autres pays. Établir cette vérité par des faits détaillés, telle est la tâche que nous nous sommes proposée dans cette étude.

Le mot *GALLIA* dans le Talmud.

La transcription de *Gallia* en hébreu est naturellement גליא. Ce mot se trouve fréquemment dans la littérature rabbinique, sans qu'il soit possible de déterminer s'il désigne toujours la province de Gaule, la France actuelle. Il est certain qu'en beaucoup d'endroits, le mot גליא ne peut en aucune façon signifier la Gaule. Ainsi, par exemple, le נחום איש גליא (j. *Berachot*, IV, 8 *b* ; b. *Ketoubot*, 60 *a* ; *Lév. rabba*, ch. III, 9 et XXVII, etc.) n'était certainement pas originaire de la Gaule. Il ne peut être question ici que d'une localité de la Palestine ou de la Syrie. Il en est de même de ר׳יודן גליה (*Lév. r.*, ch. XIX). Comme il est difficile de prouver, par des sources profanes, l'existence d'une localité palestinienne du nom de גליא, le plus simple est encore de songer au village de *Gallea*, situé près d'Ekron [1].

Dans d'autres passages, et notamment dans ceux où גליא est cité en même temps que אספמיא, mot par lequel on désigne souvent l'Espagne, il est, au contraire, très naturel de songer d'abord à la Gaule. Le passage du Midrasch des Ps., XXII, 31 (p. 197 de l'éd. Buber), où il est dit qu'un homme « de גליא, de אספמיא et des pays voisins » apporta des offrandes à Jérusalem [2], fournit du moins matière à réflexion. Cet homme ne pouvait être, à la fois, de גליא, de אספמיא et des pays voisins ; il ne pouvait avoir qu'un seul lieu d'origine. Quel est donc le sens de ce passage ? Si nous admettons que le Midrasch a voulu parler de la *Gaule* et de l'*Espagne*, la difficulté est levée. Le passage signifie alors qu'il est venu un homme d'une contrée éloignée, soit de la Gaule, soit de l'Espagne, soit d'un autre pays lointain. Si cet homme était venu

[1] Levy, *Neuhebräisches Wörterbuch*, I, 334 *a*, et Kohut, *Aruch completum*, II, p. 294.

[2] מעשה באדם אחד שהביא את קרבנו מגלייא ומאספמיא ומחברותיה ; cf. *Lév. r.*, ch. III : שהביא מנחתו מגולה [מגלייא] ומאספמיא.

de la Syrie, le véritable nom de son lieu d'origine n'aurait pu être oublié et la phrase n'aurait pas de sens. D'autre part, il ne faut pas négliger cette circonstance, que, d'après des renseignements sûrs, c'est précisément d'*Apamée en Syrie* qu'on venait apporter des offrandes à Jérusalem [1] ; il est donc possible que dans le passage du Midrasch, le mot אסמיא désigne aussi Apamée de Syrie et, par conséquent, גליא doit nécessairement être une localité de la Syrie. La question doit donc rester indécise [2].

Mais il y a un troisième groupe de passages où le mot גליא désigne sûrement la Gaule. Parmi ces passages se trouve celui de b. *Yebamot*, 63 *a* (= *Gen. rab.*, ch. XXXIX) : « Des vaisseaux qui vont de Gaule en Espagne [3] ». Si les mots : « et la postérité du pays de leur captivité » (Jérémie, XXX, 10) sont rendus par מגליא מאסמיא ומחברותיה [4], il ne peut également être question que de la Gaule et de l'Espagne. Comme dans les deux exemples cités, le mot גליא désigne sûrement la province romaine de la Gaule, nous n'hésitons pas à affirmer que dans le passage bien connu de b. *Rosch haschana*, 26 *a* (b. *Yebam.*, 23 *b*) [5], il est aussi question de la Gaule.

Peuplades gauloises.

1° *Les Atrebates.* — Par maintes pages de la littérature rabbinique, nous connaissons une disposition testamentaire de R. Yohanan dont les termes diffèrent dans chaque relation. Pour mieux faire comprendre la chose, au risque de rendre l'examen plus long, nous citerons ici tous les passages :

J. *Ketoubot*, XII, 35 *a*, ר׳ יוחנן מפקד אלבשוני בורדיקא לא חיורין

[1] *M. Challa*, IV, 11.

[2] Voir Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 317.

[3] ספינות הבאות מגליא לאסמיא. Comme il s'agit ici d'un mouvement de navigation très actif, il ne peut être question que de la Gaule et de l'Espagne. Si אסמיא était une des quatre Apamée (Apamée sur l'Oronte, dans la grande Phrygie, en Mesène et en Médie), on ne voit pas comment on aurait pu parler d'un mouvement de navigation avec Gallaea.

[4] *Yelamdènou*, ויצא, dans Arouch ; *Pesikta di R. Kahana*, 151 *a* ; *Lév. r.*, ch. XXIX ; *Pesikta rabbati*, ch. XXXII, p. 56 *a* de l'éd. de Prague ; *Tanhouma*, II, ויצא, § 2, p. 72 de l'éd. de Lublin ; Yalkout Genèse, § 129, Jérémie, § 312.

[5] כשהלכתו לגליא. W. Landau, dans la *Monatsschrift für die Wissenschaft des Judenthums* de Frankel, 1854, p. 140, note 8, dit qu'il s'agit de *Galabatha* sur l'Euphrate. Mon vénéré maître, M. Wilhelm Bacher, dans son *Agada der Tannaiten*, I, p. 317, note 4, est d'avis que גליא est identique à *Galatie* ; les deux opinions se heurtent à l'orthographe du mot גליא, qui ne peut désigner que la Gaule. Il n'y a pas de raisons intrinsèques qui s'opposent à cette identification, et la distance n'est pas un obstacle. Il faut donc, probablement, s'en tenir à cette interprétation.

ולא אוכמין אין קמיה ביני צדיקיא לא נבהה ואין קמיה ביני רשיעיא לא נבהה.

J. *Kilaïm*, IX, 32 *b*; ici, le mot étranger est בירירוקא.

Gen. r., ch. C, ר׳ יוחנן מפקד ואמר לא תלבשוני לא חיורין ולא אוכמין אלא מאנין דברוקא.

Gen. r., ch. XCVI, ר׳ יוחנן . . . אמר . . . קברו אותי בכלים צבועים דברוקא לא לבנים ולא שחורים.

B. *Sabbat*, 114 *a*, כלים האוליירין הבאין ממדינת הים למימרא דחיוורא נינהו והאמר לה ר׳ ינאי לבניו בני אל תקברוני לא בכלים לבנים ולא בכלים שחורים . . . . . אלא בכלים האוליירין הבאים ממדינת הים.

B. *Nidda*, 20 *a*, *id.*; ici l'Arouch a באוליירין הבאים ממדינת הים, avec omission de כלים.

Pirké de R. Eliézer, ch. XXXVI, et Yalkout, II, § 924 (בורקיא), *idem*.

Ce fait *unique* a donc donné lieu à huit versions. Parmi celles-ci, j. *Keloub.*, j. *Kilaïm*, *Gen. r.*, ch. C et ch. XCVI, forment un groupe spécial; de même, les deux passages du Talmud Babli forment un groupe à part. Nous laissons de côté Yalkout et Pirké de R. E., qui sont des sources secondaires. Dans tous ces passages, il est évident qu'il s'agit d'un seul et même événement : le docteur palestinien R. Yohanan (le nom de R. Yannaï dans le Talmud babli est une lecture fausse de l'abréviation ר״י) donna, à son lit de mort, des instructions à ses proches, relativement aux vêtements dans lesquels il voulait être enseveli. Dans cet entretien, il désigna un vêtement portant un nom étranger, qui, dans les sources palestiniennes, apparaît chaque fois avec une nouvelle variante. En y ajoutant les variantes des diverses éditions, nous obtenons la liste, assez respectable, des variantes suivantes : בורקיא, בדריקא, בורידקיא, בירירקא, בורדיקא, דבריקא, בורידוקא בריקא[1]. Le mot אוליירין a été traité beaucoup plus discrètement; son unique variante (dans b. *Nidda*), אולירין (avec un ר׳), n'a aucune importance.

Chose singulière, c'est à l'occasion du récit d'un fait qui s'est passé en Palestine que nous trouvons, dans la source babylonienne, un mot étranger inconnu des sources palestiniennes. Cette anomalie complique singulièrement la question de la nature du vêtement dont il s'agit, mais en même temps la solution en devient plus intéressante.

Le passage a été l'objet de nombreuses explications et tentatives d'interprétation. Nous allons en citer brièvement les

[1] Cf. Kohut, *Ar. Compl.*, II, 187 *b*.

plus notables. Sachs, *Beiträge zur Alterthumskunde*, I, 135, Levy, I, 203 *b* = *bardaici* [*cuculli*], « robe avec capuchon »; Schönhack, *Hamaschbir*, *s. v.*, lit : ורדיקא, *viridicus* « vert »; Kohut, I, 93, *s. v.* אכיירין, lit : בריקדא, *variegatus* « teint ». Le même savant lit, II, 187 *b* : ברדיקיא, en arabe אברד, « bigarré ». On nous permettra de ne pas nous arrêter à ces explications.

Parmi les variantes rapportées plus haut, nous constatons deux types principaux : בורדיקא et דבריקא. La combinaison de ces deux types nous donne דרבדיקא, mot que nous considérons comme l'archétype de toute la série de variantes. Or, דרבדיקא est Atrebatica. L'altération de ce mot exotique sur les lèvres des Juifs n'a rien d'extraordinaire. Du reste, la mutilation n'est pas bien grave; le son initial a subi une aphérèse et, à la place du son *t*, il s'est formé, par attraction de la lettre sonore *r* et du *b* médial, la lettre médiale *d*.

Il est question ici des *vestes Atrebaticæ*, sorte de vêtement, dont le nom provient des *Atrebates*, peuplade de la province romaine *Belgica*, dans l'Artois actuel.

Il est fait mention des *vestes Atrebaticæ* dans Vopiscus, *Carin.* XX, 6 : *birri ab Atrebatis petiti*; Trebell Poll., *Gallieni duo*, VI, 6 : *num atrebaticis sagis tota res publica est?* Elles sont identiques avec le βίῤῥος Λαδικηνός ἐν ὁμοιότητι Νερβικοῦ et le βίῤῥος Νερβικός dans l'édit de Dioclétien, *de pretiis rerum venalium*, éd. Mommsen, XVI, 9, 10, 15, que le texte latin traduit par *Sagum gallicum* [1]. Un regard jeté sur la carte ancienne suffit pour découvrir la raison de ce fait : les *Nerviens* étaient voisins des *Atrebates*; la même étoffe, ou le même vêtement, pouvait donc porter le nom de l'une ou l'autre peuplade. En effet, les Nerviens sont cités parmi les peuplades gauloises qui fournissaient des tissus fameux pour les vêtements de luxe [2].

Les *vestes Atrebaticæ* étaient en grand honneur chez les Romains, comme on peut le constater par ces paroles de saint Jérôme, *adversus Jovinianum*, II, 21; II, 358 de l'éd. Vallarsi : *Tunc pexa tunica et nigra subucula vestiebaris sordidatus et pallidus et collosam opere gestitans manum : nunc lineis et sericis vestibus et Atrebatum et Laodicæ indumentis ornatus incedis.* — Nous savons par Suidas, p. 843, éd. Bernhardy, que les *vestes Artrebaticæ* étaient d'un usage général : « Ἀτρεπατικάς. ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ τοῖς ἐπινικίοις, καὶ παρόντων πρεσβέων, ἐνδύοντο χιτώνας καὶ

[1] Voir Marquardt, *Privatleben der Römer*, I, 550, note 8; Baumeister, *Denkmäler des classischen Alterthums*, *s. v. toga*, p. 1829.

[2] Cette énumération comprend les Suétoniens, les Séquaniens, les Nerviens et les Atrebates; v. Forbiger, *Hellas u. Rom*, I, II, 349, note 171.

χλαμύδας ποικίλας, ἀπὸ χρυσοῦ καὶ πορφύρας καὶ ἄλλως πως πολυτελεῖς· ἐν δὲ ταῖς κοιναῖς συνόδοις ξηραμπέλινας τὸ χρῶμα, ἃς ἐκάλουν Ἀτραβατικὰς ἀπὸ τοῦ χρώματος. τὸ γὰρ μέλαν ἄτρον καλοῦσιν ἢ ὅτι μετὰ τραβαίας ταύταις εἰώθησαν χρῆσθαι. τραβαῖαι δὲ λέγονται αἱ πολυτελεῖς χλαμύδες[1]. » Nous savons donc, par la relation de Suidas, que les *vestes Atrebaticæ* étaient ξηραμπέλιναι τὸ χρῶμα. Or, il s'agit de savoir ce que signifie ξηραμπέλινος. Le dictionnaire de Pape nous donne la définition suivante : ξηραμπέλινος [χιτών], « de la couleur du pampre sec », sorte de pourpre découverte par les Romains, vestes xerampelinæ, Juvén., VI, 517, où le scoliaste explique le mot ainsi : « medius inter coccum et muricem color »[2]. Les *vestes Atrebaticæ* étaient donc des étoffes de couleur rouge foncé ou brun foncé, ce qui répond bien à la définition donnée par les sources juives : « des vêtements ni blancs, ni noirs ». Nous avons déjà remarqué que les *vestes Atrebaticæ* étaient d'un usage courant. Cela ressort, non seulement de Suidas, mais aussi de Ducange, *Gl. Med. Gr.*, II, 30 : Ἀτραβατικά, Eudemos, *in Lexico* ms. : ἀτραβατικὰς στολάς, ἱμάτια, ἃ ἐφόρουν οἱ ἱερεῖς ἐν ταῖς ἐπινικίοις ἑορταῖς ; même Ducange, dans son *Glossarium med. latinitatis*, *s. v.*, est d'avis que les *vestes Atrebaticæ* existent encore dans ce que les Italiens appellent *arazzo*. Il n'y a donc rien de surprenant qu'un docteur palestinien de l'importance de R. Yohanan ait exprimé le désir d'être enseveli dans des vêtements de ce genre, dont le prix ne devait pas être fort élevé.

Il y a encore un détail sur lequel nous appellerons l'attention, dans la relation de *Gen. r.*, ch. c : celle-ci a les mots : מאנין דבריקא, ce qui répond, mot pour mot, au latin *vestes Atrebaticæ* ; *Gen. r.*, ch. XCVI, a les mots : כלים דבריקא, ce qui est la même chose[3]. Dans le Talmud Jerusalmi, le mot מאנין ou כלים paraît avoir été omis. Par contre, le Jerusalmi fait suivre בורדיקא de l'adjectif mis au pluriel אלבשונו בורדיקא לא חיורין ולא אוכמין. Le mot étranger était donc pris comme un pluriel, ce qui correspond bien à l'usage du latin et du grec.

De cet examen, il résulte que l'identité de דרבדיקא avec *Atrebatica* paraît complètement assurée. Ceci acquis, nous pouvons encore constater l'existence du mot en un autre passage, où il est plus difficile à reconnaître, à cause de la forte altération qu'il a subie.

Sifrè, Deutéron., § 81, p. 91 *b*, de l'éd. Friedmann : רבן תדרש

[1] Voir aussi Ducange, *Gloss. Med. Gr.*, I, 150.

[2] Cette définition est aussi celle que donne Saalfeld, *Tensaurus Italo-Græcus* (Vienne, 1884), p. 1173.

[3] Le mot צבועים a été inséré par quelque ignorant qui voulait ainsi expliquer le mot étranger.

לאלהיהם לאמרי שלא תאמר הואיל והם יוצאים באבטיגא אף אני יוצא באבטיגא הואיל והם יוצאים בארגמן אף אני יוצא בארגמן הואיל והם יוצאין בתולסין אף אני אצא בתולסין.

Voilà donc encore deux mots difficiles à comprendre désignant des vêtements ! אבטיגא a le malheur de ressembler légèrement par le son à *toga*, et c'est dans ce sens que ce mot a été tourné et retourné [1]. D'autres se sont vus forcés de corriger ce mot récalcitrant [2], procédé tout à fait condamnable. אבטיגא est tout simplement le mot A[tre]batica fortement altéré [3].

Remarquons encore, en passant, que le mot תולסין, encore inexpliqué jusqu'à présent, est sûrement le mot θάλασσα, « pourpre de mer [4] ». Nous traduisons donc le passage ainsi : « Ne dis pas : comme eux (les Romains) s'habillent de vêtements des Atrebates, je voudrais aussi me vêtir d'Atrebatica ; comme ils portent la pourpre, je voudrais porter des vêtements de pourpre ; comme ils sont habillés de pourpre de mer, ainsi je voudrais être vêtu ». On désigne donc trois espèces de pourpre : la pourpre découverte par les Romains, *Atrebatica ;* la pourpre orientale ארגמן ; la pourpre de mer, θάλασσα.

Nous croyons avoir démontré par là que notre explication est confirmée également par ce passage. Toutefois, il nous reste à faire la preuve directe de sa justesse, en donnant l'explication de אוליירין. Il est impossible que ce mot étrange désigne autre chose que le mot דבריקא, puisqu'il s'agit du même fait. Toute explication de דבריקא qui n'explique pas du même coup le mot אוליירין, est

[1] Böhmer, *Kerem Chemed*, VIII, 140, le fait dériver de l'arabe אב et de *toga* ; de même Buber, dans la *Jubelschrift* de Graetz, partie hébraïque, p. 17, note 7 ; A. Brüll, *Trachten der Juden*, p. 51, l'explique par *epitogium*, mot qui n'existe pas et qui ne peut pas exister. Rappoport, dans son *Erech Millin*, *s. v.*, songe aussi à *toga*.

[2] Levy, I, 8 *b* ; Kohut, I, 146 *b*, et Fürst, 32 *b*, dans leurs dictionnaires, donnent ἀνθινά, parce qu'ils lisent אנטינא ; cependant M. Fürst propose aussi ἰάνθινα, ce qui répondrait mieux à ארגמן. Cf. aussi les théories de Fürst, dans *Zeitschrift der deutschen morgenl. Ges.*, XLII, 359.

[3] La transcription du *c* latin par ג n'a rien d'insolite. Cf. Jastrow, *Revue*, XVII, 147 : le *c* latin suivi d'une voyelle est généralement rendu en hébreu par ג.

[4] θαλασσαῖος = θαλάσσιος « pourpre de mer » ; στρώματα θαλάσσια, « vêtements teints avec de la pourpre de mer » ; θαλασσο-βαφέω « teindre avec de la pourpre véritable » ; v. les Lexiques. Voir surtout Ducange, *Mel. Gr.*, I, 484 : θάλασσα, *sagum militare quod et ἄστος appellatur ; ibid.*, II, 81 : θαλασσοπόρφυρος = *purpureus*. Les θάλασσαι étaient donc un vêtement caractéristique des Romains et c'est pourquoi ils figurent dans le Sifrè ; les vestes *Atrebaticæ* l'étaient aussi, comme nous l'avons déjà montré. — Les explications de תולסין données jusqu'ici sont toutes malheureuses ; A. Brüll, *Trachten der Juden*, p. 52, dit que תולסין a du rapport avec טלית, mais comme le Yalkout a la variante קולסין, Brüll propose aussi *Cicca* ; Brüll, *Jahrbücher*, IV, 416, et Fürst, 212 *a*, donnent θόλια, sorte de chapeau. Brüll songe aussi à tutulus « bandeau frontal des prêtres ». Levy, IV, 648 *b*, donne θόλαξ, « pantalon des Orientaux ». Mais d'après toutes ces explications, comment expliquer le voisinage de תולסין et de ארגמן ?

par là même défectueuse. Or, cette condition n'est remplie par aucune des tentatives d'interprétation rapportées ci-dessus. Sans doute, nous ne pouvons établir une identité de son entre דבריקא et אולייריך, puisque nous sommes évidemment en présence de deux vocables foncièrement différents. Cependant, la concordance réelle des deux expressions est une nécessité absolue pour toute explication qui prétend être prise en considération. Nous allons essayer de réaliser cette condition.

2. *Velauni.* — Le mot אולייריך a été jusqu'à présent un *crux interpretum*. Rappoport, *Erech Millin*, p. 59, identifie notre mot avec אולייר, *olearius*. Les אולייריך seraient donc des *olearia*, des vêtements imbibés d'huile et d'onguents. Levy, I 39 *b*, s'est rangé à cette opinion. Sachs, avec son ingéniosité habituelle, donne (I, 130) *holovera* (ὁλόβηρα de ὅλος + vera) « des vêtements de vraie pourpre » ; il corrige notre mot, dont l'orthographe est pourtant sûre, en אולוריך, ce qui est inadmissible. Wiesner rapproche le mot de celui d'ἀλουργίς (dans ses *Scholien*, *in loco*). Zipser cherche à l'identifier avec איריכן; ce mot se trouve dans *Esther rabba*, I, 6 ; c'est le mot grec εἰρίνεον (*Ben Chananja*, VI, 184). Schönhack, *Hamaschbir*, *s. v.*, dit : *coloreus*, *coloreae vestes*, des vêtements bigarrés : ici il faudrait admettre l'élision du *k* au commencement du mot. Cependant, Schönhack lui-même ne paraît pas avoir été satisfait de cette explication, car il fait aussitôt une autre proposition, qui est encore plus malheureuse, si c'est possible. Il lit : חיאלייריך (!) = χλωρής verdâtre. Kohut, I, 93 *a*, donne ὀλερός « sombre, trouble » ; mais, comme d'ordinaire, il ne s'en tient pas à cette seule explication et donne aussitôt d'autres interprétations de même nature et de même valeur.

La phrase complémentaire qui se trouve dans la source babylonienne : « des vêtements qui sont importés d'une province d'outre-mer », nous fournit un appui précieux qui nous facilitera l'explication philologique de ce passage. Pour être bref, disons tout de suite qu'ici aussi il s'agit de vêtements venant de la Gaule, « province d'outre-mer » ; seulement la peuplade qui a donné son nom à cette étoffe ne s'appelle pas les Atrebates, mais les *Velauniens*. Cette peuplade s'appelle en grec — c'est à cet idiome que se rapporte l'expression talmudique — Οὐελλάιοι et aussi Οὐέλλαυνοι, ou, comme on peut l'induire du mot hébreu, Οὐέλλαιροι = אולייריך (avec le signe du pluriel hébreu) [1]. Nous avons déjà fait la

[1] Il est pourtant possible que אולייריך puisse se ramener à Οὐέλαυνοι ; il y aurait dans ce mot un changement de la liquide N en R, comme cela arrive fréquemment dans le Talmud.

remarque que le même vêtement reçoit son nom tantôt des Nerviens, tantôt des Atrebates. Maintenant, *sur la foi de cette notice talmudique*, nous ajoutons que ce vêtement était aussi désigné du nom d'une troisième peuplade gauloise, les *Velauniens*. Toutefois cela n'est admissible que si les Velauniens étaient des voisins des Nerviens et des Atrebates. Nous allons voir s'il y a dans les textes une indication à ce sujet.

La *Realencyclopædie* de Pauly, VI, *b*, 2431, contient sur les Velauniens l'article suivant : « Velauni, Inscr. dans les Mém. de l'Acad. des inscr., XXV, p. 144. — Not. imp. et Grégoire de Tours, X, 25; Strabon, IV, p. 190; vulgo οὐελλάιοι, chez Coray et Kramer, οὐελλάιοι, chez Ptol., οὐέλαυνοι, peuple d'Aquitaine, autrefois soumis par les Arvernes (César, *B. G.*, VII, 75), devenu indépendant plus tard (au temps de Strabon), voisin des Gabali, dans le Velay actuel, dont la ville de Ruesium (sans doute le Saint-Paulien ou Paulhan sur les frontières de l'Auvergne) fut appelée plus tard, d'après lui, Civitas Vellavorum (Not. Imp.) ou Vellava (Grég. de T., *l. l.*)[1]. » Les Velauniens habitaient donc loin des Atrebates et des Nerviens, et notre hypothèse devient caduque. Cependant nous prions qu'on réfléchisse à ceci : il est notoire que la Gaule et le sud de la Bretagne étaient habités par un seul et même peuple; des deux côtés du Canal, nous trouvons les mêmes peuplades; ainsi, par exemple, les cartes indiquent comme séjour des Atrebates aussi bien le nord de la Gaule que le sud de la Grande-Bretagne. Si donc il est prouvé que le sud de la Bretagne était en partie habité par les Velauniens, il sera établi en même temps que cette peuplade, ou l'une de ses branches au moins, a dû séjourner, à une époque quelconque, dans le nord de la Gaule. Or, il s'est conservé un indice sûr de l'existence des Velauniens dans le sud de la Bretagne, cet indice se trouve dans les noms propres des chefs britanniques, Cassivellaunus et Dubnovellaunus[2], que nous connaissons par les guerres de César, ainsi que par l'histoire des époques suivantes, et dont la désinence finale rappelle les Velauniens. Peut-être faut-il rattacher aussi à cette série le *Cunobelinus* (Cymbeline de Shakespeare). — A défaut de renseignements positifs, il faut nous contenter de ces faibles indices. Cependant, la notice talmudique ne laissant rien à désirer sous le rapport de

[1] Cf. Forcellini, *s. v. Velauni*.

[2] *Bellum gallicum*, V, 11-22; Dion, XL, 2-3. Voir *Realencyclopædie* de Pauly, II, 206, et Mommsen, *Römische Geschichte*, V, 98, 156. [M. d'Arbois de Jubainville, *Noms Gaulois chez César*, p. 28, cite une *Vellavia* en Bretagne, près de Saint-Brieuc. Mais, tout près des Nerviens, en Champagne, on peut alléguer la tribu belge des *Catu-Vellauni* (Châlons), *ibid.*, p. 25. *Vellaunos* signifie probablement *bon* en celtique : *Catu-Vellauni* = bons au combat.]

la clarté, ces témoignages qui se corroborent mutuellement nous permettent d'admettre que les Velauniens étaient d'une manière quelconque les voisins des Nerviens et des Atrebates. Il nous est impossible d'expliquer pourquoi les Velauniens figurent plutôt dans les sources babyloniennes, tandis que les sources palestiniennes parlent des Atrebates. Il y a là une cause qui nous échappe, mais néanmoins nous avons là la solution d'un des problèmes les plus difficiles de la philologie talmudique. Les כלים האוליירין הבאין ממדינת הים sont des « étoffes des Velauniens, importées en Palestine d'une province d'outre-mer », sans doute directement de Gaule. Comme nous l'avons déjà prouvé, ces étoffes n'étaient ni blanches ni noires.

Pour la philologie classique, nos recherches fournissent les données suivantes : 1° les Velauniens étaient, à une certaine époque, les voisins des Atrebates et, par suite, des Nerviens ; 2° comme beaucoup d'autres peuplades gauloises, les Velauniens ont dû se livrer à une importante industrie textile ; 3° leurs étoffes étaient considérées comme identiques à celles des Atrebates et des Nerviens ; 4° leur nom, en grec, s'écrivait probablement aussi οὐέλλαιροι.

3. *Les Nerviens.* — Nous avons déjà eu l'occasion de parler de la peuplade gauloise des Nerviens, et nous avons cité le passage de l'Édit de Dioclétien, 16, 9, 10, 15-18, où il est dit βίῤῥος Λαδικηνὸς ἐν ὁμοιότητι Νερβικοῦ et plus loin βίῤῥος Νερβικός. C'est le vêtement appelé en latin *Sagum gallicum*. On connaissait probablement aussi ce vêtement sous le nom de *Saga nervica* ou de *Nervica* tout court, en grec Νερβική ; voir Waddington, *Edit de Dioclétien*, Paris, 1864, p. 30, note 12. Dans le fragment de Karys [1], le prix d'un βίῤῥος Νερβικός est évalué à 10,000 deniers. C'est un manteau dans le genre de la toge [2].

Nous trouvons ce vêtement désigné dans *Masséchet Cicit* [3] : והטריגון והפילגס ומוכלתרין וארביקוה ואינגה הרי אלו פטורין, nous lisons ואנארביקא [4] = Νερβικά. Les explications qui ont été données jusqu'à présent de ce mot sont fausses [5]. Quant aux autres vêtements désignés dans ce texte, nous ne pouvons en parler à cette place [6].

[1] Mommsen, dans *Berichte der Sächsischen Gesellsch. der Wissenschaften*, *Philol. hist. Classe*, III (1851), p. 383 et suiv.

[2] Forbiger, *Hellas u. Rom*, I, III, 44, note 14.

[3] *Septem libri Talmudici*, éd. Kirchheim, p. 22.

[4] La lettre נ a été prise par erreur pour un ר, et, comme on n'aimait pas voir un double ר au commencement du mot, on plaça le ר devant le ה. La lettre א sert à indiquer la prononciation fortement accentuée de l'*e* devant la lettre *r* ; cf. מגסטאר, *magister*.

[5] A. Brüll, *Trachten der Juden*, p. 53 propose ארניקיה, ce qui serait identique à ῥάκος, ῥάκκος, en latin *racana*.

[6] Je dirai seulement qu'au lieu de טריגון, il faut lire טריבון = τρίβων ;

Vêtements gaulois.

1. *La Gallica.* — Dans *Sifrè*, Deutéron., § 244, p. 117*a* de Friedmann, on nomme quelques vêtements gaulois auxquels ne s'applique pas l'obligation d'attacher des *Cicit*, parce qu'ils ne sont pas carrés. Le passage est ainsi conçu : על ארבע כנפות כסותך פרט ליגא ולתילא ולתבלטירים לתקרקים לסדסים לבורדסים לפי שאינן מרובעים. Le même passage est reproduit dans Yalkout, I, § 933[1].

Au début du passage, nous sommes frappé de l'absence du ל dépendant du פרט dans le mot ליגא. Le ל redoublé n'a pas dû plaire aux copistes, qui ont mis ליגא pour ללגא[2]. Nous croyons même que les copistes ont encore omis une autre lettre, car nous sommes fermement convaincu qu'il y avait là primitivement לגליגא. Or, גליגא, c'est *Gallica*, le manteau gaulois bien connu, le Sagum[3]. Nous ne croyons pas devoir oublier de signaler la remarquable coïncidence qui existe entre le fait observé ici et un solécisme grec : nous voulons parler de la glosse de Suidas ἄλλικα· χλαμύδα κατὰ θεσσαλούς. Οἱ ἰδιῶται γάλλικά φασι ταύτην : on a donc ajouté au mot ἄλλικα un *g* pour en faire *gallica*, tandis que les Juifs ont laissé tomber le *g* de gallica et en ont fait *allica*.

Toutes les explications données précédemment de ce mot sont inexactes[4].

Quant aux autres noms de vêtements non gaulois, nous ne pouvons en parler ici[5].

2. *Sagum.* — Le *Sagum* est le vêtement le plus caractéristique de l'époque impériale romaine; il servait de préférence comme

פילגס, lisez פילנס = φελόνης ou φαινόλης ; פוכלתרין, lisez תיכלתרין = θηλικωτήριον; אנטנה = *antona*. Tous ces vêtements ont ceci de commun, qu'ils ont la forme de manteau, par suite, ils ne sont pas carrés et sont exempts du port des Cicit.

[1] Avec quelques variantes insignifiantes : ליגא ולתיכלא לתיכלטרין לתקרקים לבורסים ולבורדסים.

[2] Ceci contre Levy, II, 499 *b*.

[3] Au sujet de la transcription du *c* par le ג, voir plus haut.

[4] N. Brüll, *Jahrbücher*, V, 129, cite une leçon conservée par le commentateur Pardo, qui est טיגא, que Brüll voudrait identifier avec *toga*.

[5] תכלא ou תיכלא paraît être une corruption de כבלא ou כיכלא = κυκλάς ; celui-ci était le vêtement officiel des notables Romains. תבלטירים (Sifrè), ou mieux תיכלטרין (Yalkout), me paraît être identique à θηλικωτήριον (avec metathèse de *l* et *k*) ; θηλικωτήριον est une sorte de πόρπη ou περόνη, partie du vêtement romain. Toutefois cette interprétation est douteuse. A. Brüll, *Trachten der Juden*, p. 44, songe à καλυπτήριον ou φιβλατώριον ; Fürst voudrait lire, p. 213, דלמטיקין. Chez Isaac b. Abba Mari (בעל העיטור) ce passage du Sifre est cité avec la variante תופלטרין, au lieu de תיכלטרין — סדסים, qu'il faut, sans doute, lire סדסיס, σύνθεσις, vêtement officiel romain, usité surtout pour les banquets.

vêtement militaire et il est devenu, à cause de cet usage, le symbole de la guerre, comme la toge était le symbole de la paix. On sait que le *Sagum* est originaire de la Gaule.

La forme habituelle du mot est *sagum ;* cependant il y a aussi la forme subsidiaire *sagus* [1]. En grec on trouve seulement σάγος. En hébreu le mot s'écrit סגוס ; en beaucoup d'endroits il y a aussi סגום. Vu l'absence du sens critique dans nos textes, il n'est pas possible de déterminer quelle devait être la forme véritable du mot. Cependant, comme, dans le Talmud, les mots étrangers, même quand ce sont des mots latins, nous sont présentés sous la forme des mots grecs, il est probable que la forme סגוס est ici la forme exacte, qui doit être partout rétablie.

Dans les sources juives, il n'y a pas d'indice du fait que le *sagos* était un manteau militaire ; il en ressort, au contraire, qu'il était employé pour tous les usages de la vie civile. Le σάγος mentionné dans les sources juives doit donc avoir été autre chose que le *sagum* que nous connaissons par les auteurs latins. Il semble même que le σάγος était plutôt un morceau d'étoffe qu'un manteau. Ceci résulte, par exemple, de *Sifré*, Deutéron., § 234, p. 117*a* de l'éd. Friedmann, où le σάγος n'est pas compté avec les vêtements ordinaires [2]. Cela résulte aussi de *Sifra*, מצורע, pérek II, parascha 3 (p. 75 *b* de l'éd. Weiss), où le σάγος est compté avec des objets qui ne peuvent en aucune manière être pris pour des vêtements [3]. Dans la Tosefta *Kelim*, *Baba Kama*, VI, 6 (p. 575 de l'éd. Zuckermandel), notre σάγος est nommé avec רדיד [4]. *Ibid.*, *Baba Mecia*, XI, 10 (p. 590), il est question d'un emploi du σάγος, dont nous sommes forcé de conclure qu'il servait même comme tapis [5]. Or, précisément parce que, chez les Juifs, le σάγος n'était pas un vêtement achevé, d'une forme déterminée, nous nous expliquons pourquoi, en plusieurs passages, ce mot a seulement le sens général de *drap*, *morceau d'étoffe* [6]. Peut-être est-ce aussi la raison pour laquelle סגוס est traité comme un *féminin juif* [7], tandis que les mots étrangers en ος sont ordinairement *masculins*

[1] Voir les exemples cités dans le *Lexicon* de Forcellini ; ils appartiennent à des auteurs antérieurs à l'Empire.

[2] תכסה פרט לסגוס. Il résulte de Sifré, Deut., § 277, p. 123 *b*, que l'on ne portait pas le σάγος la nuit : סגוס ביום מהרישה בלילה.

[3] סיגוס (l. סגוס) קלסתר, תורגיל, כריתית, סרור.

[4] הסגוס והרדיד.

[5] הסדינין והסגסין שנתנן בארץ להיות מהלך עליהן.

[6] Par exemple dans Mischna *Kelim*, XXIX, 1 : גיגר סגוס, où il est question, non d'un vêtement déterminé, mais d'un morceau de drap. De même *Tos. Mikwaot*, IV, 2 (p. 655) : הטביל בו את הסגום.

[7] Mischna *Oholot*, XI, 3 et XV, 1 : סגוס עבה ; il est masculin, dans M. *Negaïm*, XI, 11 : סגוס שנראה בו נגע.

en hébreu. On aura sans doute voulu indiquer de cette façon que סגום est quelque chose d'indéterminé, un morceau de drap ou un chiffon. En tout cas, nous remarquons que le mot hébreu סגום a un sens tellement différent de l'emploi classique du terme *sagum*, qu'il nous est absolument impossible d'identifier l'hébreu סגום avec le latin *sagum*. Il faut faire ressortir la différence de sens et appeler sur ce point l'attention de la science archéologique classique. Du reste, l'usage hébreu du mot est confirmé par les langues romanes, où les dérivés de *sagum* diffèrent, quant au sens, du latin *sagum*[1]. Le fait que le même mot est un mot étranger en hébreu aussi bien qu'il est l'archétype de plusieurs formes romanes prouve que chez les Juifs on empruntait seulement les expressions que la culture gréco-romaine dominante avait rendues indispensables pour l'usage courant.

3. *Caracalla*. — Nous avons cité plus haut, d'après *Sifrè*, Deutéron., § 244, l'expression תקרקים. Sous cette forme, il n'y a rien à tirer du mot. Il faut sans doute lire קרקלים, *Caracalla* ou *Caracallis*, en grec καρακάλλιον[2]. La *Caracalla* est un capuchon ou capuce; ce n'est donc pas un vêtement carré et, par suite, il échappe à l'obligation de Cicit. La *Caracalla* a été introduite à Rome par l'empereur Marc-Aurèle Antoine, qui est connu dans l'histoire sous le nom de Caracalla. Il est remarquable que ce vêtement, introduit chez les Romains fort tardivement, a déjà été mentionné dans le Sifrè. Ce fait permet de croire à l'existence de relations directes entre la Palestine et la Gaule, sans l'intervention des Romains; le mot hébreu ne peut, du reste, être identifié avec le nom grec. De même que les autres vêtements dont il a été question jusqu'à présent, la Atrebatica, la Nervica, le Sagum, la Caracalla aussi figure dans l'édit de Dioclétien, *de pretiis rerum venalium*, 17, 18[3].

Produits de l'industrie gauloise.

Parmi les produits de l'industrie gauloise, le plus connu c'est le savon. Le nom latin du savon *sapo*, *onis*, est d'origine celtique. Ce

[1] En italien *saja*; en espagnol, portug., *saya*; vieux français *saie*, avec le sens de « vêtement de dessus en laine » et d'autres significations diverses; v. Diez, *Gramm. der roman. Sprachen*, 3e éd., I, 24; cf. Brachet, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, 7e édit., p. 480.

[2] Furst, p. 213 *b*. La lettre ת au commencement du mot est aussi bien une corruption qu'au commencement du mot תכלא, voir plus haut.

[3] Marquardt, *Privatleben der Römer*, p. 470 et 565.

nom a passé, comme on sait, dans toutes les langues européennes, après qu'il se fut introduit dans le grec de la décadence[1]. En hébreu, *sapo* est devenu צפון, et il s'est même formé de ce mot étranger un mot ayant le sens du hiphil, צפן, « savonner »[2]. Par l'intermédiaire du grec, le mot a aussi passé dans les langues syriaque[3] et arabe[4].

Une mesure gauloise.

Hesychius, III, 128, éd. Schmidt, a λεύγη· μέτρον τι γάλακτος, plus exactement Γαλατικόν. Nous savons par saint Jérôme, dans son commentaire sur Joel, III, 18, qu'il s'agit d'une mesure de longueur, et non d'une mesure de capacité pour le lait : « Nec mirum, si unaquaeque gens certa viarum spatia suis appellet nominibus cum et Latini mille passus vocent, et galli *leucas*, et Persae parasangas ». La notice d'Isidore, 15, orig. 16, est également importante : « Mensuras viarum nos milliaria dicimus, galli *leucas*[5]. » Malgré tous les efforts de Rome pour s'assimiler la Gaule, on voit que sur ce point l'élément national résista à l'influence étrangère.

Il existait donc une mesure de longueur gauloise appelée *leuca*. Quelques ms. d'Isidore lisent *leuva ;* d'autres *leua*. Dans ces leçons, nous avons la transition avec les formes romanes : breton : *lev ;* italien : *lega ;* esp. : *legua ;* portug. : *legoa ;* français : *lieue*[6]. Les formes romanes ne se rattachent pas à *leuca*, mais à *legua*[7]. L'hiatus du milieu, qui rend la prononciation du mot plus difficile, fut supprimé par les Juifs, qui y insérèrent la lettre *n*, comme ils avaient l'habitude de le faire pour beaucoup de mots étrangers. Le mot prit ainsi la forme[8] λέγνα = לגנה.

Nous trouvons לגנה, au pluriel לגנין, dans le Targoum d'Isaïe, XXVIII, 25 : כזרעי חטין על לגנין, au sujet du mot du texte שורה. Ce לגנה ne peut signifier que la surface d'un champ ensemencé. De même dans Mischna *Teroum.*, IX, 5 : מאה לגנה של תרומה

[1] Ducange, *Mel. Gr.*, II, 1333, σαπούνιον et σάπων. L'hébreu צפון se ramène précisément à σάπων.

[2] *Tos. Nidda*, VIII, 11 (650) : הצפינן ועבר עליו הטהרות תלויות שאלו : העביר עליו צפון מתחלה היה עובר ; une variante a סאפן, au lieu de הצפינן.

[3] צפונא, Castelli, 746.

[4] צאבון, voir Fraenkel, *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, p. 291. Dans les langues sémitiques le צ est placé sous l'influence du grec π.

[5] Voir d'autres passages dans Forcellini, *s. v. leuca.*

[6] Voir Schrader, *Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte und Waarenkunde*, I, 147.

[7] Diez, *Etymolog. Wörterb.*, 5e édit., p. 190.

[8] Levy, *Targum.-Wörterb.*, I, 403 *b*, et *Neuhebr.-Wörterb.*, II, 477 *a*.

ואחת של חולין « cent mesures (ou milles) de semences de Terouma et une mesure de blé ordinaire ». C'est ainsi que le passage est compris par Maïmonide, R. Simson et Bartenora, tandis que l'Aruch identifie faussement לגנה avec לגין « cruche ».

Parmi les modernes, ce sont surtout MM. Nöldeke et Fraenkel qui se sont occupés de ce passage d'une manière approfondie. M. Nöldeke écrit [1] : « לגנה, plur. לגנין. Ce n'est donc pas, comme le prétend Levy, *un carré* (il n'y a pas de carrés dans les champs ensemencés), mais une mesure de surface. Finalement, et en réalité, le mot signifie, comme לגינה, une mesure de blé. Toutefois, je doute que לגינה ait été employé pour conserver la semence et, par suite, comme mesure de semence. D'après B. A. (et aussi Payne Smith, *s. v.*) לגינה [2] est un tonneau en terre, pointu du bas, où l'on conservait le vin et l'huile, mais nullement le grain. La mesure de liquide que nous trouvons mentionnée est λάγοινα ». — Fraenkel dit à ce sujet : « Je n'ajouterai qu'une chose, c'est que l'identité proposée par Nöldeke de לגנה avec לגינה se trouve déjà dans l'Arouch ».

Quant à nous, nous avons déjà montré que cette identification est erronée. Tout esprit non prévenu reconnaît qu'il n'est question ici que d'une mesure de surface. M. Nöldeke a très bien vu cela, mais il ne trouve pas de mot grec convenable correspondant à לגנה, car לגנה est bel et bien un mot grec. Ce mot grec, nous croyons l'avoir trouvé en *leuca*, ou mieux en *legua*, en hébreu לגנה = *λέγνα.

Il résulte de la glose de Hesychius que cette mesure était aussi usitée de son temps. Par suite, les Juifs ont pu quelquefois s'en servir pour mesurer leurs champs ensemencés.

Mots celtiques.

Les mots celtiques qui ont pénétré dans la langue du Talmud par l'intermédiaire du grec exigeraient une étude spéciale pour laquelle les travaux préparatoires font défaut. Du reste, il importe peu que la liste des mots celtiques du Talmud, qu'on peut réunir, soit plus ou moins grande; l'essentiel, c'est le fait qu'il existe une liste de ce genre. Nous nous contentons de traiter ici d'un seul mot celtique, auquel nous attribuons une importance particulière au point de vue de l'histoire de la culture.

[1] Dans une lettre à Fraenkel, publiée par celui-ci dans son ouvrage : *Aramaïsche Fremdwörter im Arabischen*, p. 130.

[2] Ecrit en lettres *syriaques* : pour des raisons typographiques, nous écrivons le mot en lettres hébraïques.

Le mot μανιάκης ou μανίακον est reconnu comme un mot celtique. Polybe paraît déjà avoir eu cette opinion, car il écrit, II, 31 : καὶ τὸ μὲν Καπιτώλιον ἐκόσμησε ταῖς τε σημαίαις καὶ τοῖς μανιάκοις· τοῦτο δ'ἐστὶ χρυσοῦν ψέλλιον, ὁ φοροῦσι περὶ τὰς χεῖρας καὶ τόν τραχηλον οἱ Γαλάται[1]. Le mot subsiste encore aujourd'hui dans le grec moderne μανιάκι[2]. Toutefois il n'a aucun rapport avec le latin *manica*.

מוניק = μανιάκιον est un mot étranger des plus usuels et des plus connus en hébreu. Cf. *Yelamdènou* (dans l'Arouch) sur Lévit., XXI, 10 ; *Lév. r.*, ch. XII ; *Deutéron. r.*, ch. IV, etc. Le passage de *Pesikta rabbati*, ch. XXIX, p. 138 *a* Friedmann, est surtout digne de remarque : « Le Saint, béni soit-il, a formé les lettres de la Tora comme un collier, qu'il a mis au cou d'Israël[3]. » — La forme araméenne du mot est מוניקא[4].

Cependant la forme araméenne מניכא, au pluriel מניכין, est plus usuelle[5]. Il est hors de doute que מניכא est identique, quant à l'étymologie et au sens, avec מוניק, et il n'y a personne qui conteste cette identité[6]. Or, la forme araméenne מניכא a une ressemblance frappante avec la forme araméenne המניכא de Daniel, v, 7. Chose remarquable, cette ressemblance a déjà été constatée par le Talmud, qui rapproche précisément מוניק de המניכא[7]. Ce rapprochement est-il licite ou non ? Il est licite, si on ne trouve pas dans la langue sémitique même une étymologie convenable. Or, c'est précisément le cas : המניכא n'a pas d'étymologie sémitique[8]. Il en résulte qu'il faut considérer המניכא comme le mot celtique le plus ancien qui soit parvenu aux Juifs. Ce mot se trouve bien dans le Canon, mais dans ce livre canonique qui contient les mots étrangers פסנתרין, סומפניא, סבכא, כרוז, קיתרוס, סרבל.

Après avoir ainsi constaté l'introduction des éléments celtiques dans la littérature juive, depuis l'époque la plus reculée, nous nous croyons autorisé à affirmer avec d'autant plus de certitude que notre assertion relative à l'introduction de ces éléments dans la littérature talmudique repose sur une base tout à fait réelle.

Budapest, septembre 1892.

SAMUEL KRAUSS.

[1] Voir Schrader, *l. c.*, p. 130.
[2] Fleischer sur Levy, III, 305 *a*.
[3] כך עשה הקב"ה אותיות של תורה כמוניקיות (lisez כמוניקיות) ונתנם על צוארהם של ישראל.
[4] J. *Sabbat*, VI, 8 *b*, ligne 11 : מרמוניקה, lisez מוניקה.
[5] Targ. jer., II, Gen., XLIX, 22 ; Targ. I Esther, VII, 6 ; b. *Tamid*, 32 *a*.
[6] Voir Levy, III, 52 *b*, 158 *b*.
[7] J. *Sabbat*, VI, 8 *b*, ligne 11-13.
[8] E. Meier, *Wurzelwörterbuch*, p. 697, s'efforce vainement de trouver une étymologie hebraïque à המניכא. L'identification de מניכא avec המניכא se trouve, du reste, déjà dans Buxtorf, ed. Fischer, p. 622 *b*.

LA LETTRE D'ELDAD

SUR LES DIX TRIBUS

En 1891, j'ai publié sur Eldad une étude assez étendue, sous le titre suivant : *Eldad ha-Dani, seine Berichte über die X Stämme und deren Ritus, in verschiedenen Versionen... nebst einem Excurse über die Falascha und deren Gebräuche.* Quoique mon travail ait paru il y a à peine un an, M. D.-H. Müller vient de publier sur le même Eldad un nouvel ouvrage, intitulé : *Die Recensionen und Versionen des Eldad had-Dani.* Il est vrai que les deux ouvrages ne poursuivent pas le même but, comme cela ressort, du reste, des titres. Dans mon travail, je me suis occupé spécialement d'Eldad et des usages religieux des dix tribus, tandis que M. Müller a eu surtout en vue les diverses versions et copies du livre d'Eldad. M. Müller a signalé lui-même cette différence : « M. Epstein, dit-il, a le mérite d'avoir tiré la preuve du style même d'Eldad que celui-ci parlait l'arabe, quoiqu'il affirmât le contraire... M. E. a également prouvé par l'examen des usages religieux rapportés par Eldad, que, contrairement à l'opinion de Graetz, Pinsker et autres savants, Eldad n'était pas caraïte, mais semble plutôt avoir fait connaître quelques pratiques spéciales observées par des sectes juives du sud de l'Arabie ou de l'est de l'Afrique. A l'appui de sa thèse, il montre qu'on retrouve les mêmes usages chez les Falaschas, et, à propos de certaines pratiques, il émet des réflexions qui jettent une grande lumière sur les sectes juives de l'Égypte et de l'Abyssinie. Je n'ai pas l'intention de suivre la même voie que M. Epstein, je n'ai entrepris le présent travail que dans un but philologique et littéraire... » (p. 3).

Quoiqu'il eût ainsi bien délimité son domaine, M. Müller devait nécessairement se rencontrer plus d'une fois avec moi. Car, pour obtenir des résultats certains, j'avais été obligé, moi aussi, de

soumettre à une critique sérieuse les matériaux dont je me servais. Mais, par suite de la différence de nos méthodes d'investigation, nous sommes parfois arrivés à des conclusions opposées. Il m'importait, pour mon compte, de rechercher, à l'aide des écrits authentiques d'Eldad, ce qui, dans les œuvres moins authentiques, lui appartient en propre et ce qui a été interpolé. M. Müller s'est imposé la tâche d'établir simplement, à l'aide de la critique, les rapports que les diverses versions d'Eldad ont entre elles, sans tenir aucun compte des Halakhot de cet auteur avec leur langue toute spéciale. On comprend donc aisément que, sur bien des points, nous ayons obtenu des résultats différents.

Nous sommes surtout en désaccord sur le caractère de la version que M. M. appelle « Recension B [1] », et qui est écrite sous la forme d'une lettre d'Eldad [2]. Pour moi [3], cette lettre est authentique, écrite par Eldad, tandis que M. M. la considère comme apocryphe et de date plus récente que toutes les autres versions d'Eldad. Je vais examiner ici le point en litige et montrer ce que vaut l'assertion de M. M.

J'ai bien remarqué que la « recension B » n'a pas conservé partout sa forme primitive et qu'elle renferme un certain nombre d'additions postérieures. Mais comme l'existence d'une lettre d'Eldad est attestée par Abraham Maïmon [4] et par plusieurs versions du récit d'Eldad [5], et que de nombreuses expressions de cette recension B rappellent le style d'Eldad, je croyais être en droit de considérer cette recension comme une lettre authentique d'El-

[1] La version A est une « Lettre adressée par les habitants de Kairouan au Gaon Cémah » et a été publiée dans *Eldad*, p. 2-8 ; imprimée pour la première fois (à Mantoue ?) en 1480 d'après un ms. dont la copie est dans le ms. Halberstam, n° 246 ; se trouve dans le ms. du British Museum, Add. 27129 ; dans mss. Oxford, ms. hébr., 11 ; dans ms. de Saint-Pétersbourg (2e collection Firkowitsch, 1261). — La version B a été imprimée à Constantinople en 1519 ; réimprimée dans le *Beth Hamidrasch*, III, 6 ; réimprimée dans *Eldad*, p. 22-29. — La version D a été imprimée à Constantinople, 1516-1517, et à Venise, 1544 ; se trouve dans ms. de Parme, de Rossi, 194 ; dans ms. de Saint-Pétersbourg (1re collection Firkowitsch, 273) ; *ibid.* (*ibid.*, 300) ; réimprimée dans *Beth Hamidrasch*, V, 17 ; et *Eldad*, 47-53 ; dans *Chronographia Hebræorum* de Genebrard, en latin, Leyde, 1609. — La version R se trouve dans un ms. de Rome, H. V, 11.

[2] J'ai réimprimé cette version (*Eldad*, 22) d'après l'édition princeps de Constantinople. M. Müller la donne (p. 52) dans un ordre qui répond à l'hypothèse émise par ce savant sur l'origine de cette version : 0 *a*, 11 *b*..., 19 *g*, 0 *e*, 1...9. Le passage 10e manque, voir p. 22.

[3] Avant moi, M. Brüll avait déjà émis la même opinion (*Jahrbücher*, IV, 125).

[4] Voici ce qu'il dit (*Eldad*, 71) : וספר הדני והאגרת שלו, ושחיטת חולין אשר נמסר מימנו, גם המלות אשר נזכרו מימנו והם כלם ראיה אמתית על זאת.

[5] D, J L et P ont : שגר אגרות הלכו מיר אלדד זה לספרד (voir Müller, 78 et 79 ; *Eldad*, 41).

dad, avec cette restriction qu'elle a subi des remaniements et des interpolations (*Eldad*, XLIX). M. Müller combat mon assertion et déclare « que la recension B est la plus récente, qu'elle a pour origine un manuscrit de la classe D, mais que le copiste y a ajouté quelques passages et des phrases tout entières d'un ms. de la classe R » (p. 20).

M. M. produit en faveur de son opinion des arguments très ingénieux, mais peu probants. Ainsi, d'après lui, la recension B a eu comme sources les versions des groupes D et R, mais comme elle est plus complète que les versions D et R, il est obligé de supposer que, pour cette recension B, on a encore puisé à d'autres sources ou dans des versions D et R plus anciennes que celles que nous connaissons. Voici ce qu'il dit à la p. 24 : « Il faut admettre que le paragraphe 15 de la recension B a été emprunté, à l'origine, à la lettre adressée par les habitants de Kairouan au Gaon Cémah, d'où il est entré dans le groupe D, pour s'ajouter ensuite au texte de la recension B. Mais comme ce passage (particulièrement le chapitre 15 *b*) a plus de ressemblance avec le texte du ms. A et du ms. du British Museum qu'avec le groupe D, il faut supposer que le ms. du groupe D, qui a servi pour la recension B, avait des leçons plus anciennes et différait, par conséquent, des plus anciennes versions D, imprimées et manuscrites, que nous possédons. » Il me semble pourtant que, du moment que B est d'accord avec A, qui est certainement ancien, et que D diffère, au contraire, de A, il est juste d'en conclure que c'est B, et non pas D, qui est le plus ancien. A supposer même que B ait été copié nécessairement d'après un autre ms., il est plus probable que ce ms. appartient au groupe A qu'au groupe D, dont B. diffère, puisque M. Müller dit lui-même (p. 54) qu'un passage de B, depuis לילך jusqu'à אותנו, a été emprunté par le compilateur au ms. A (11, רכיון שראו). Est-il juste d'admettre que D a servi d'intermédiaire entre A et B, lorsque « les plus anciennes versions imprimées et manuscrites » contredisent cette hypothèse ? Du reste, toutes les fois que M. Müller trouve dans B. des passages qui manquent dans D et R ainsi que dans les autres groupes, il dit qu'ils ont été ajoutés par le compilateur. Les textes de B, D et R se ressemblent-ils, au contraire, il en conclut que B a été copié sur D et R. Outre que des récits des mêmes événements se ressemblent nécessairement en bien des points, rien ne prouve que D et R n'aient pas été, au contraire, copiés sur B.

Examinons maintenant les arguments plus sérieux de M. Müller. Le récit B débute ainsi : ועכשיו נספר ל אחינו שבטי ישורון על עסק אלדד הדני המגיד כל זה איך היה יציאתו... A la fin du récit relatif

aux Benè Mosché, D (9 *h*) dit : וכשיראו שבט משה הם מתקבצים ועומדים על שפת הנחל והם צועקים ואומרים אחינו שבטי ישורון הראונו הגמלים והכלבים והחמורים. A propos de ces deux passages, M. M. fait la remarque suivante (p. 21) : « La première interpolation de B (אחינו שבטי ישורון) est très instructive, elle a été empruntée à D 9 *h*, où il est dit : והם צועקים ואומרים אחינו שבטי ישורון. Le compilateur ne s'est même pas donné la peine de la rattacher au contexte et d'écrire לאחינו, comme M. Epstein corrige. On ne comprend ces trois mots que lorsque les épisodes se suivent comme dans D, c'est-à-dire lorsque les aventures d'Eldad sont racontées après la description des Bené Mosché. Nous avons donc ici une preuve irréfutable que l'ordre adopté dans les autres versions est l'ordre primitif et que le compilateur de B l'a changé volontairement ». Pour ma part, je ne vois pas ce qui nous oblige à chercher pour B une source à laquelle le copiste aurait emprunté ces mots : אחינו שבטי ישורון. Le mot אחינו et les mots שבטי ישורון sont employés assez fréquemment pour qu'un copiste ait pu les connaître sans avoir de modèle sous les yeux. Et si vraiment nous devons admettre qu'il les a empruntés à une autre version, il aurait pu aussi bien les prendre dans A 4, où nous lisons : וקורא בקולו הגדול : לה' הישועה ועל עמך שבטי ישורון גבורתך סלה. Et pourquoi ne pas supposer que c'est, au contraire, D qui les a empruntés à B ? Quant à la lettre ל qui manque, l'état défectueux des textes explique facilement cette omission. M. M. a proposé lui-même des corrections plus importantes. N'a-t-il pas eu l'ingénieuse idée de changer les mots : והם חונים בחוילה הקדומה en והם חונים בחומה הנקראת דהב דכי אשר שם הזהב טוב (p. 14) ? Nous ne possédons, malheureusement, aucun ms. de la version B ; il ne nous est donc pas possible de soumettre ce texte altéré à un examen critique. D'ailleurs, ceux pour qui B contient réellement la lettre d'Eldad établissent une distinction entre l'initial et le corps de la lettre. L'initial est une introduction à la lettre, écrite plus tard. Car, dans la lettre, Eldad parle à la 1re personne, tandis que dans cette introduction on parle de lui à la 3e personne. Les conclusions tirées de l'étude de l'introduction ne peuvent donc pas être appliquées à la lettre elle-même.

Voyons maintenant un autre passage invoqué par M. Müller en faveur de sa thèse On lit dans B, 11 *e* : והגענו לארץ כוש ומצאנו אותה ארץ טובה ושמנה ובה שדות וכרמים גנות ופרדסים ולא מנעו לבני דן לשבת עמהם כי בחזקה לקחו את הארץ. ויהי כי רצו להרוג לכולם ויהיו למס פורעים לישראל. M. M. remarque (p. 22) : « Les mots ולא מנעו לבני דן לשבת עמהם כי בחזקה לקחו את הארץ n'ont

aucun sens, ils sont tout simplement la réunion de deux passages différents, dont l'un ולא מנעו בני דן לשבת עמהם se trouve dans D 4, et l'autre ולקחו את הארץ בחזקה dans R 3 *b* ». Le passage en question ne me paraît pas si difficile à comprendre. Les mots ולא מנעו... signifient, à mon avis : « Ils ne furent pas en état d'empêcher les Danites... », et non pas : « Ils ne voulurent pas... » Eldad emploie également le verbe מנע dans le sens de « empêcher » dans le passage suivant : שהב"ה מנע ישראל מעבור בגבולם. Les mots qui paraissent obscurs à M. Müller signifieraient donc que les Ethiopiens ne purent rien faire contre les Danites, parce que ces derniers étaient les plus forts (כי בחזקה לקחו את הארץ). La phrase suivante ויהי כי רצו... exprime la même idée en d'autres termes. Nous verrons plus loin que dans B on trouve de nombreuses traces du style particulier d'Eldad, qui a parfaitement pu employer les mots ולא מנעו pour dire : « ils ne purent pas les empêcher ». Je vais encore plus loin et je soutiens que ce sont, au contraire, les groupes D et R qui ont copié B, mais sans bien comprendre. Ils se sont mépris sur le sens de ולא מנעו... et ont vu alors une contradiction dans le passage précité de B. Pour faire disparaître cette contradiction, chacune des deux versions D et R a laissé de côté la partie qui la gênait. Le groupe D dit alors ainsi : ולא מנעו בני דן לשבת עמהם וכרתו להם ברית והיו בני כוש פורעים להם מס, c'est-à-dire que les Ethiopiens n'opposèrent aucune résistance aux Danites et les laissèrent tranquillement s'établir dans leur pays. Cette indifférence des Ethiopiens est incompréhensible et ne s'explique que par ce fait que D a modifié le texte primitif. Le compilateur de R a arrangé ce passage ainsi : ובאו ולקחו את הארץ בחזקה וכרתו להם ברית בני כוש ; il a laissé complètement de côté les mots ולא מנעו... parce qu'il ne les comprenait pas et qu'il les trouvait en contradiction avec le reste.

Les choses se sont donc passées de la façon suivante. Les copistes des versions D et R ont cru que les mots ולא מנעו signifiaient : « Les Ethiopiens n'opposèrent aucune résistance », et ils ont alors trouvé obscur le passage précité de B. Pour écarter toute difficulté, une des versions a seulement accueilli le membre de phrase ולא מנעו, et l'autre le membre de phrase ובאו ולקחו. Mais dans l'hypothèse de M. Müller, on ne s'expliquerait pas les variantes de D et R, ni pourquoi B n'a pas remarqué la contradiction qui se rencontre dans ce passage.

Voici encore un fait que M. Müller cite à l'appui de sa thèse. Dans B 19, on lit והם כיוצאי מצרים חנושה פעמים, et dans R : והם כיוצאי מצרים וכפלי כפלים. M. M., à ce propos, remarque (p. 69) :

« Les mots חמשה פעמים proviennent de la version R, car le compilateur a rendu כיוצאי מצרים וכפלי כפלים (1 + 4) par חמשה ». A la p. 22, M. M. considère cette variante comme une preuve que B a été copié sur R. Le calcul établi par M. M. serait, en effet, juste si כפלי כפלים signifiait un nombre déterminé de fois, « le double du double », mais, en réalité, comme le prouve la suite כי אין מספר, l'expression כפלי כפלים veut dire « une quantité innombrable ». B avait certainement à l'origine כיוצאי מצרים פעמים ה' (הרבה) כי אין מספר, ce qu'un copiste ignorant a remplacé par חמשה פעמים. Du reste, M. M. ne laisse échapper aucune occasion de vanter les groupes D et R au détriment de B. Ainsi, dans B 13, on lit : והללו ארבעה שבטים שהם ראובן ונפתלי וגד ואשר. On comprend facilement qu'il y a là une erreur de copiste et qu'il faut lire דן à la place de ראובן. Mais M. M. raisonne ainsi (p. 56) : « Le compilateur a écrit ראובן par conjecture, parce que dans D il a lu par erreur בן au lieu de דן. » En réalité, D a דן. Mais en supposant même que le compilateur ait lu בן, peut-on admettre que, familiarisé comme il l'était, d'après M. M., avec les versions A, G, D et R, il n'ait pas eu l'idée de corriger בן en דן ? Pourtant la tribu de Dan joue un rôle important dans cette histoire, et son nom y revient très souvent, il est bien improbable que le copiste ait eu l'idée saugrenue de changer בן en ראובן au lieu de mettre דן.

Examinons encore ces deux autres passages :

B	D
5 *d*. וימצאני יהודי אחד סוחר משבט יששכר וחזר עמי לארצו והם שרויים בהררי תהום והם החת ארץ נדי ופרס. . . ויש קרוב להם רשעים עובדי אש. וישאו אמותיהם ואחיותיהם לנשים. אבל אינם מזיקים להם ואין נדעילים.	11 *d*. ונפל בשבט יששכר והם שרויים בהררי תהום ויש ביניהם שעובדים לאש וישאו אמותיהם ואחיותיהם לנשים'

Ici, B a certainement la leçon primitive. Eldad raconte que dans le voisinage de la tribu d'Issachar demeuraient des adorateurs du feu, qui épousaient leurs mères et leurs sœurs. On sait qu'il s'agit là des mages (Voir *Eldad*, XXXV). La fin אבל אינם... indique qu'Eldad mentionne ces adorateurs du feu pour nous informer que le voisinage de ces impies n'eut aucune influence fâcheuse sur la tribu d'Issachar. Mais D est très obscur. Au lieu des mots ויש קרוב להם de B, ou de ושכניהם des autres versions, D a, comme JW, ויש ביניהם. La fin manque dans D, ainsi que dans les autres versions. Ces diverses circonstances prouvent évidemment que B a

la bonne leçon. M. M. fait cependant cette observation : « B a emprunté ויש קרוב להם à G ; quant à la fin ...אבל, c'est le compilateur qui l'a ajoutée. »

B	D
6. ובני זבולון חונים בהררי פארן ומגיעים בשכונתם ונוטעים אהלים של שער הבאים להם ממדינת ארמניא ומגיעים עד נהר פרת ועוסקים בפרקמטיה...	12. ובני זבולון חונים בהרי פארן ומגיעים בשכונתם ונטועים (ונוטעים l.) אהלים של שער מנדינת אגייאמיאה עד נהר פרת.
7. ושבט ראובן נגדן מאחורי הר פארן ויש ביניהם שלום ואהבה ואחוה ורעות. ואילו הולכים ביחד למלחמה וכורתים הדרכים וכל שללם ביחד יחלקו...	13. ושבט ראובן...
8. ושבט אפרים וחצי שבט המנשה שם בהררי נגד מדינת מכה טעות הישמעאלים...	14. ואפרים וחצי שבט מנשה שם בהררי נגב מדינת משוגע...
9. ושבט שמעון וחצי שבט המנשה הם בארץ כשדים רחוק [מב"ה] ששה חדשים...	15. ושבט שמעון וחצי שבט יהודה בארץ כוזרים...

D'après Eldad, les six tribus qui étaient établies en dehors de l'Afrique habitaient trois régions différentes. Trois de ces tribus demeuraient dans le voisinage de la Perse, autour du golfe Persique, dans l'ordre suivant : Issachar sur les montagnes de la côte (הררי תהום), Zabulon sur les monts Paran (Parauta ; voir *Eldad*, 31), et Ruben derrière ces montagnes, en face de Zabulon. Eldad insiste sur ce fait que ces trois tribus étaient voisines l'une de l'autre. Par contre, il dit qu'Ephraïm et la demi-tribu de Manassé habitaient loin de ces trois tribus, « *là*, sur les montagnes de Negd[1] » (שם בהררי נגד). Simon et l'autre moitié de la tribu de Manassé étaient établis encore plus loin, dans le pays de Kasdim ou Kadrim ou Chazarim, situé à six mois de marche de Jérusalem (voir *Eldad*, 190, supplément à la p. 46). Le § 6 de B a donc le sens suivant : « Les enfants de Zabulon habitent les montagnes de Paran et leurs demeures s'étendent jusque dans leur voisinage (des enfants d'Issachar), ils élèvent des tentes en poil, qu'ils font venir de l'Arménie, et ils vont jusqu'à l'Euphrate et s'occupent de commerce. »

[1] Déjà M. Steinschneider a dit dans sa « Littérature polémique », p. 312, que נגד peut désigner le Negd.

Ce passage se retrouve en entier dans G, qui est également une version ancienne. Les deux versions racontent que les enfants de Zabulon étaient établis sur les montagnes de Paran, dans des tentes de poil importées d'Arménie ; ils allaient, d'un côté, jusque dans le voisinage d'Issachar, et, de l'autre, jusqu'aux rives de l'Euphrate. A la place du mot ארמניא, d'autres versions ont אירמה, ארגרמה, אגרימאיה. La leçon ארמניא me paraît la seule vraie, parce qu'on faisait le commerce d'étoffes en Arménie (Iztachri, Livre des pays, 88) et qu'on en fabriquait dans cette contrée (Ibn Batutah, I, 163 ; cf. *ibid.*, II, 294, et Marco Polo, traduit par Bürcke, I, 59). Eldad pouvait donc raconter avec vraisemblance que la tribu commerçante de Zabulon achetait de l'étoffe en poil de chèvre en Arménie pour en faire des tentes de poil (בית אלשער). En tout cas, ארמניא, ou quelque autre nom de ceux qui se trouvent dans les diverses versions, désigne l'endroit d'où les Zabulonites tiraient l'étoffe pour leurs tentes. Mais toutes les autres versions ont mal compris ce passage de B et G, et font dire à Eldad que les tentes de Zabulon s'étendaient depuis l'Arménie jusqu'à l'Euphrate. Elles ont probablement commis cette erreur, parce qu'elles ont copié un texte défectueux, où manquaient les mots הבאים להם. M. M. se contente, à propos de ce passage, de faire la remarque suivante (p. 76) : « Les mots הבאים להם ממדינת ארמניא se trouvent dans B et G ; ומגיעים בשכונתם a été emprunté à D, et le deuxième ומגיעים à G. » Mais où G a-t-il trouvé les mots הבאים להם et le deuxième ומגיעים ? Il est évident que B et G ont la leçon primitive. Mais, trompé par la version D, dans laquelle il a une confiance absolue, M. Müller traduit ce passage ainsi (p. 11) : « La tribu de Zabulon demeure au pied de la montagne de Paran et erre dans le voisinage depuis Agheamie jusqu'à l'Euphrate. » Plus loin (p. 77), M. M. essaie de justifier sa traduction : « La leçon primitive, dit-il, semble avoir été la suivante : ובני זבולון חונים בהררי פארן ונוטעים אהלים של שער ממדינת ארמה שמה ומגיעים עד נהר פרת. On s'explique alors les diverses variantes. G a lu ארמניה à la place de ארמה et a ajouté הבאים מן. Le texte ainsi modifié par G a été ensuite copié par B, qui a emprunté de la même façon à G les mots ועליהם שרי חיילים (11 *b*), רשעים (11 *d*) et כשדים (15). » Mais d'où viennent les mots הבאים מן dans G et הבאים להם dans B ? Même si G a lu ארמניאה, au lieu de ארמה, qui, d'après M. M., serait seul le nom exact, il n'avait aucune raison d'ajouter הבאים מן. Il est donc certain que הבאים להם est la leçon primitive et que ...ממדינת se rapporte aux tentes, et non pas à la tribu de Zabulon.

On voit donc que les arguments produits par M. M. contre B

ne sont pas probants. Plusieurs même de ces arguments semblent, au contraire, être en faveur de B. Du reste, les observations suivantes montreront que B est plus ancien que D et R.

B se présente du commencement à la fin sous la même forme, c'est-à-dire sous forme de lettre, et aucun indice ne prouve que ce soit une compilation faite d'après des sources plus anciennes. Par contre, la forme de D et R trahit que ces versions ont été arrangées d'après d'autres sources. Les passages de D et R relatifs aux quatre tribus africaines se présentent sous forme de récit ; le ton change quand il s'agit des autres tribus. D 10 commence : ובא אלינו צדיק שבא אלינו שמו : וזה הצדיק ששמו אלדד... et finit § 16 : אלדד בן... Après avoir établi la généalogie d'Eldad, D (comme JW et P) dit : שגר אגרות הללו מר אלדד זה לספרד שנת ארבעים ושלש. R passe aux tribus asiatiques avec ces mots : ועכשיו נספר עסק אותו הצדיק אלדד הדני. La fin manque dans le ms. romain.

Il paraît donc évident que D et R ont puisé à des sources diverses. La première de ces sources ne contenait probablement que des données sur les tribus africaines et les fils de Moïse, mais ne s'occupait pas des tribus asiatiques. Après avoir épuisé cette première source, D et R en ont utilisé une autre qui parlait des tribus de l'Asie. Je crois que leur première source était la Consultation adressée par la communauté de Kairouan au Gaon Cémah, c'est-à-dire la version A, qui donne beaucoup de détails sur les tribus d'Afrique, mais garde le silence sur celles d'Asie. Pour les tribus d'Asie, j'ai émis l'hypothèse, dans mon introduction à *Eldad* (p. XLIX), que D et R se sont servis d'un récit d'Eldad arrangé sous forme de procès-verbal adressé à quelque Bet-Din. Je m'explique ainsi ce changement brusque de ton qu'on remarque dans ces versions, quand elles passent des tribus africaines aux tribus asiatiques. Et, de fait, les fragments de Saint-Pétersbourg contiennent un procès-verbal de ce genre :

מן ב"ד וראשי הקהל וזקנים ותלמידים ושאר העם הדרים במדינת... קירואן, נודע (l. נודיע) לרבותי' עסק אלדד בן מחלי שהוא משבט דן ובא אצלינו מארץ רחוקה... ושאלנו לר' אלדד זה האיך היתה ביאתו לכאן... עד שהוציאנו השם משם ונפלתי בגבול ישמעאל[1] ופדאוני ישראל

[1] Les autres versions donnent le nom de אצים, צין, אצין, אולוצין. J'ai fait la remarque (*Eldad*, 30, note 7) qu'ici le mot צין ne peut pas désigner la Chine, comme ailleurs, et j'ai supposé qu'il s'agit de l'Azanie. M. Müller me donne raison pour le fond, mais prétend (p. 11) que la leçon אצין, en arabe אלצין, fait plutôt songer à la Chine. Les mots : ונפלתי בגבול ישמעאל, du fragment de Saint-Pétersbourg, confirment mon hypothèse. Il y eut toujours des colonies arabes dans l'Azanie. En tout cas, la Chine ne peut pas être comprise dans le גבול ישמעאל.

עד שבאתי לשבט יששכר והם בהרי תהום תחתיות ארץ מדי ופרס...
(Müller, p. 48).

Nous connaissons donc maintenant l'existence de la deuxième source.

La fin de D, JW et P ... שגר אגרות הלכו מיר' אלדד... montre qu'il existait encore une troisième source. Il est vrai que cette fin ne se trouve pas à sa vraie place, car les versions nommées ci-dessus ne contiennent rien qui rappelle la forme d'une lettre [1], mais elle prouve clairement qu'outre les deux sources dont nous avons parlé plus haut, le compilateur avait encore à sa disposition des lettres ou plutôt une lettre d'Eldad.

Donc, D et R sont des compilations faites d'après plusieurs sources, tandis que B a été fait d'un seul jet et arrangé sous la forme d'une lettre écrite par Eldad, lettre dont l'existence est attestée par Abraham Maïmoun, et qui est mentionnée même par D. Il est, par conséquent, de toute évidence que D et R sont plus récents que B, et que loin d'avoir utilisé D et R, B a, au contraire, servi de source pour ces deux versions.

Examinons maintenant le style de ces diverses versions. On sait qu'on reconnaît le style d'Eldad à certaines particularités. Ce style se retrouve pur et sans retouches dans les Halakhot d'Eldad et dans deux morceaux homilétiques insérés dans le ms. de *Bereschit rabbati* et dans le *Pugio fidei* de Martini, que j'ai reconnus [2] comme l'œuvre d'Eldad à la formule : אמר יהושע בן נון מפי משה ע"ה מפי הגבורה. Dans les récits relatifs aux tribus, les particularités du langage d'Eldad sont bien atténuées, parce que les nombreux copistes de ces morceaux, devenus très populaires, changeaient les expressions obscures pour les rendre plus claires pour les lecteurs (*Eldad*, VIII). B aussi a été remanié et augmenté (*Eldad*, XLIX); nous y rencontrons néanmoins de nombreuses expressions et particularités de langage qui trahissent leur auteur, je veux dire Eldad. On lit dans B1 : והם כושיים שחורים בעלי קומה בלא בגד ובלא שמלה עליהם... ואוכלים בני אדם. Un autre écrivain qu'Eldad aurait dit בלא בגד ובלא שמלה, sans ajouter עליהם, ou bien ואין בגד ואין שמלה עליהם. Dans le néo-hébreu, on n'emploie pas לא avec עליהם. Mais Eldad met souvent לא au lieu de אין. Ainsi (*Eldad*, 137) : ואם שחט ולא עליו סודר פיגול, et (112) : אם רך הוא כמים ולא קשה, et (*ibid.*) : לשחטו לא הוא מותר.

[1] Voir *Eldad*, p. 41.

[2] *Magazin*, de M. Berliner, 1888, p. 81 ; *Eldad*, p. 66. M. Israël Lévi a signalé dans la *Revue*, XVIII, 314, l'analogie entre le style de ces deux morceaux et celui d'Eldad dans ses Halakhot.

B 8 : והם אלו זעמי נפש... והם אלו גבורי מלחמה, אחד מהם יוצא באלף (l. יוצא). Le mot אלו après הם est inusité. On le trouve cependant chez Eldad (114, § 18). מפני מה יהא (l. יהו) שנים כבדים אלו בגוף.

B 11 : נלך מלתה ונמצא לנו מנוחה ומקום ואם נמתין עד לסוף יולירו אתנו. Le מ devant עתה est étrange.

Ibid. : ויהי כי הקרבנו למצרים ויקחו רעדה כל מצרים... ויהי כי לא האמינו... Sur l'habitude d'Eldad d'employer le mot כי dans le sens biblique, voir *Eldad*, 74, note 8. Dans l'hébreu rabbinique, on emploierait כאשר ou אם.

B 19 : ומדברים מצעקת אדם, dans le sens de : « ils se font comprendre à l'aide de cris éclatants ». Le מ est donc causatif, sens que cette lettre n'a pas d'habitude dans l'hébreu rabbinique. Eldad l'emploie aussi dans ce sens dans ses Halakhot (113) : אם נקב אבל השוחט לישראל התחתוני אשר הוא לבן מאוכליה קוץ מאכילה ; et (118) : מאכילה. Dans un des morceaux homilétiques, Eldad dit également (69) : כי מן השכינה אני מתירא עליך. Ces particularités de style prouvent que la version B est ancienne, et même qu'elle a pour auteur Eldad. De telles expressions ne se rencontrent ni dans D ou dans R, ni dans les autres versions.

On peut déjà conclure de ce qui précède que, parmi toutes les versions, à l'exception, peut-être, d'A, B est la plus ancienne. J'appelle cependant encore l'attention sur les remarques suivantes qui montreront clairement que R a utilisé B.

Bien des détails prouvent que le compilateur de R était un franc ignorant. Ainsi, R 14 raconte de la tribu d'Issachar : מקיימים את התורה ושונים מפי משה רבינו ומפי הגבורה ומפי יהושע בן נון. Par ignorance, le compilateur attribue ici à la tribu d'Issachar un trait de caractère qui n'est vrai que pour les tribus africaines ou les fils de Moïse. M. Müller essaie de le justifier (p. 31) : « Le passage de R 14, dit-il, est un amalgame de 11 *a* et 8 *c* (de la recension J), qui s'est probablement produit par suite de feuillets qui sont tombés. » Mais cette explication ne justifie pas le copiste de sa bévue. De plus, R commence par ces mots : ועוד עלה סנחריב, que M. M. qualifie lui-même d' « emprunt maladroit ». — Dans un autre passage, R 26, on lit : ועכשיו נספר עסק אותו הצדיק... בארץ מדי ופרס שהם מעבר לנהר כוש. M. M. trouve les derniers mots « très étranges », mais n'en affirme pas moins, à la page 70, que B « a emprunté à R le passage ... ועכשיו. En réalité, ces bévues trahissent manifestement l'ignorance du compilateur de R et montrent qu'il a copié maladroitement B.

D'après Eldad, quatre tribus habitaient l'Afrique, les tribus de Dan, de Nephtali, de Gad et d'Ascher. Toutes les versions sont

d'accord sur ce point, excepté la version R, qui ne mentionne que trois tribus. Elle parle de שלשה שבטים dans les passages suivants : 19, 21 *c*, 21 *d*, 22 et 24 *b*. Elle dit ד׳ שבטים dans 6 *b* et 8 *a*, mais c'est certainement par erreur que le copiste a écrit ד pour ג. Ce qui prouve bien que la version R n'a pas mis par erreur שלשה pour ארבעה [1] et ne parle que de trois tribus, c'est que, selon elle, chacune des tribus africaines faisait la guerre quatre mois de l'année, et non pas trois mois, comme disent les autres versions [2]. Du reste, elle ne nomme que trois tribus établies en Afrique, et cette énumération nous permet de savoir laquelle des quatre tribus a été omise. On lit dans R 10 *b* : וזהו מושב בני דן ושבט נפתלי ושבט אשר ג׳ שבטים הללו, et dans R 24 *b* : והללו ג׳ שבטים דן ושבט נפתלי ואשר אף הם כחול. C'est donc la tribu de Gad que le compilateur de R a négligé de compter. Je ne puis m'expliquer cette omission que par cette circonstance que le compilateur avait sous les yeux le texte défectueux de B que nous possédons nous-mêmes. On lit, en effet, dans B 12 :

ואח״כ עלה סנחריב מלך אשור והגלה לראובני ולגדי ולחצי שבט המנשה ויולכם לחלח וחבור נהר גוזן וערי מדי׳ ועוד עלה סנחריב פעם שנית והגלה לשבט אשר ולשבט נפתלי והוליך אותם לארץ כוש. והיו נוסעים וחונים במדבר עד, שבאו אצל גבולם והרגו באנשי כוש...

D'après ce passage, trois tribus seulement seraient arrivées en Ethiopie, celle de Dan, qui s'y est rendue volontairement, et celles d'Ascher et de Nephtali, qui y ont été déportées par Sennachérib. La tribu de Gad serait restée en Asie. C'est ce passage défectueux qui a servi de source à R. Avec un peu d'attention, le compilateur aurait pu s'apercevoir qu'il manque une partie de ce passage, les mots compris entre le premier et le deuxième לארץ, et qui se trouvent dans G. Voici comment devrait être le passage entier dans B, tel que je l'ai complété [3] d'après G (*Eldad*, 26) : והוליך אותם לארץ [אשור, ואחרי מות סנחריב נסעו להם ג׳ שבטים מישראל והם נפתלי גד ואשר לארץ] כוש...

[1] Comme, par exemple, dans B 19.

[2] M. Müller fait bien la remarque (p. 61) que « R seul parle par erreur de *trois* tribus et de *quatre* mois », mais il n'a pas montré la cause de cette erreur et ne cite pas l'observation que j'ai faite sur ce point dans *Eldad*, p. 32, note 18.

[3] On ne pourrait pas compléter R, comme je l'ai fait pour B, à l'aide de G, parce que le copiste de R n'avait certainement pas sous les yeux le passage qui manque ; autrement, il aurait également compté Gad et fait demeurer quatre tribus en Afrique, comme toutes les autres versions. M. Müller n'a pas songé à cette circonstance, il a ajouté à R les mots qui manquent, et il fait cette remarque sur B 13 : « Le passage entre parenthèse manque dans B et a été ajouté avec raison par M. Epstein ; ces mêmes mots manquent aussi dans R, sur lequel B a été copié. »

Le compilateur n'a pas remarqué cette lacune, il a cru naïvement que les tribus de Nephtali et d'Ascher furent exilées en Ethiopie, s'emparèrent ensuite de ce pays et s'établirent dans le voisinage de Dan. On ne s'explique que de cette façon l'erreur étrange de R, que j'ai déjà signalée dans *Eldad*, p. 32[1].

Je crois donc avoir prouvé la justesse de mon hypothèse, c'est-à-dire que la version R dérive de B. Je ne m'occupe pas des points qui, dans le travail de M. Müller, ne concernent pas Eldad. Je ferai seulement remarquer que les nouvelles versions qu'il a publiées ne font connaître aucun nouveau fait, et que, comme avant la publication de ce livre, toutes les versions, dans leurs traits principaux, peuvent encore toujours être ramenées à trois groupes, le document A, le document B et le procès-verbal dont j'ai parlé plus haut.

A. Epstein.

Nous insérons ici quelques remarques sur l'ouvrage de M. Müller que nous a envoyées un autre de nos collaborateurs :

P. 4, l. 9 d'en bas. M. M. promet de donner plus loin la traduction des passages du prêtre Jean qu'il cite ; je n'ai pas trouvé cette traduction. Les comparaisons qu'il cherche à établir entre le prêtre Jean et Eldad sont bien subtiles.

P. 7, l. 6. *Ydonus* désigne probablement l'Eden et non pas Dan.

P. 10. Le chapitre de M. M. sur les sept pays éthiopiens n'est pas clair M. M semble vouloir identifier ארץ avec ארדא et le considérer comme un nom propre de lieu. Mais la recension B prouve que c'est là une erreur, car elle dit : ...ושמות הארצות האלו תוסינא. Du reste, si ארץ était un nom propre, il y aurait huit pays, tandis qu'il n'est question partout que de שבע מלכיות. M. M. a donc tort d'affirmer que cinq noms se retrouvent dans toutes les versions, car ארץ n'est pas un nom. Il va sans dire que l'hypothèse qu'il émet à la page 11 est également fausse.

P. 19, l. 6. Le passage ...ואחרי בני משה est incompréhensible.

P. 30. M. D. Kaufmann a remarqué avec raison que le mot שענטיקן, dans שארית ישראל (*Eldad*, 73), est le terme français « tentes ». Pour comprendre comment ce terme se trouve dans un livre écrit en hé-

[1] Le compilateur de R a peut-être été confirmé dans son erreur par la fin du verset de I Chroniques, v, 23, qui est citée dans B. On y lit, en effet : ויגלם לראובני ולגדי ולחצי שבט מנשה ויביאם לחלח וחבור והרא ונהר גוזן עד היום הזה. Il a probablement conclu des mots עד היום הזה que Gad était resté pour toujours en Asie. Il cite donc cette fin du verset : עד היום הזה, en la faisant précéder des mots ויהיו שם, qui ne se trouvent pas dans B.

breu, on n'a qu'à se rappeler qu'à l'origine cet ouvrage était écrit en judéo-allemand et n'a été traduit que plus tard en hébreu. Voici le passage original : אלדד הדני דר איז גקומן... אונד ווייטר שרייבט דר אלדד הדני דש דיא דרייא שבטים... אין טענטן וואונן. Le traducteur hébreu, ne sachant pas qu'en haut-allemand *tent* ou *tente* signifiait « tente », a cru qu'il s'agissait d'un pays et a traduit : והם גרים בטענטן.

P. 34, l. 5 d'en bas, et p. 56. Aucune version ne pouvait avoir eu un passage tel que : וכבר פדאם רבם ממלכות עדינות. Dans l'hébreu moderne, רב signifie « maître », et non pas « Dieu » (ריתי מורא רבך כמורא שמים), et עדינות est le contraire du mot arabe אלאיקאה. La Babylonie seule est parfois appelée עדינה « la sybarite ». L'écrivain arabe a sans doute lu : ופדאם ה' ממלכיות אכזריות (au lieu de : הורינוס).

P. 41 : בלשון ערב (V. שפרון) שקורין זעפרן (V. קקב) מניק. M. David Kaufmann remarque à ce propos : « *Mennich* ou minium, couleur rouge. Au lieu de קקב, il faut lire : קרקב (?) ou קרקם. » Donc, le ק, dans מניק, répond à la lettre allemande *ch* (ou *g*) dans *Mennich*. Pourtant, le copiste n'était pas allemand ; autrement, il n'aurait pas dit : שקורין שפרון בלשון ערב. De plus, le minium est un oxyde de plomb et s'appelle en arabe זרקין ou זנגפר, tandis que le safran appartient au règne végétal. Je propose donc de lire : קרוק = crocus. Ainsi dans Mahzor Vitry, p. 45 : כרכום, גרוק זעפרן.

P. 42, l. 7 d'en bas. Au lieu de ובמוצאי שבתות, il faut lire ובערבי שבתות.

P. 43, l. 10 d'en bas. (V. כעשבים) מישא אוכל בשני כספים וגם עצבים. Il faut lire משלגב אוכל ; voir *Eldad*, p. 46, note 5. Les mots וגם עשבים confirment mon explication.

P. 75. Dans H 12 on lit : ובני זבולון חונים בהר פריאן, au lieu des mots בהר פארן, qui se trouvent dans les autres versions. M. Müller remarque : « Le changement de פארן en פריאן a été fait par un copiste qui connaissait le prêtre Jean et voulait le mentionner ici. Et de fait, une traduction judéo-allemande rend פריאן par *prêtre Jean*. » En tout cas, ce copiste n'aurait pas fait preuve d'habileté en mettant le « Prêtre » (chez les Juifs 'פריט ou 'פרישט) dans בהר פארן par l'addition d'un י. — Je ne connais pas la traduction judéo-allemande dont parle M. Müller.

LA SOURCE DE YALKOUT II

Depuis la renaissance des études agadiques, le Yalkout est devenu l'objet de recherches minutieuses. Ce vaste recueil a conservé beaucoup de Midraschim, soit intégralement, soit partiellement. Les citations qui s'y trouvent sont quelquefois les seuls vestiges qui ont survécu à la perte de certains ouvrages. En outre, ayant été rédigé il y a bien des siècles, le Yalkout offre des leçons intéressantes pour la critique des textes midraschiques. Ces leçons sont souvent plus correctes que celles mêmes des manuscrits, et on ne saurait imaginer une édition critique d'un Midrasch sans la comparaison attentive du texte avec les fragments du Yalkout. C'est une vérité qu'ont mise, d'ailleurs, en lumière les recherches de Zunz, comme les publications de M. Buber.

Aussi est-il surprenant que malgré l'importance de cet ouvrage, on n'ait jamais, à ma connaissance du moins, cherché à déterminer s'il est vraiment original et ne doit rien à un recueil antérieur du même genre; on se borne à le considérer comme l'œuvre d'un certain Siméon, ou d'un auteur unique, sans se demander s'il n'existait pas avant lui des travaux analogues dont il s'est servi et s'il a puisé directement aux sources. De la solution de cette question dépend la valeur à attribuer aux leçons du Yalkout; il est évident que si ce n'est qu'un ouvrage de seconde main, il perdra de son importance pour la reconstitution des textes.

C'est la question que je vais essayer de résoudre, et je crois pouvoir démontrer que le Yalkout, au moins dans la deuxième partie, sur les Prophètes et les Hagiographes, loin d'être une compilation originale, reproduit simplement un Yalkout antérieur, avec des modifications, des interversions dans les citations et des suppressions partielles.

Si l'on examine les *renvois* de la deuxième partie, on remarque qu'ils se rapportent toujours, sauf de rares exceptions, aux pas-

sages contenus seulement dans cette deuxième partie, et jamais à ceux du Pentateuque. Si les deux parties, comme on l'admet communément, étaient l'œuvre d'un même auteur, on ne s'expliquerait pas pourquoi il se serait interdit, dans la deuxième, de renvoyer à la première, aussi bien qu'il renvoie à des passages de la même partie. Il faut donc en conclure que ces deux parties, indépendantes l'une de l'autre, sont dues à deux écrivains.

En outre, si on dresse la liste des ouvrages utilisés dans les deux volumes, on constate que certains ne sont cités que dans l'un d'eux. Par exemple, le Midrasch *Abkhir* ne se trouve qu'une fois dans le second volume (§ 56), et pour un fragment de deux lignes seulement, tandis que le premier en a conservé cinquante extraits. Le Midrasch *Abba Gorion* n'est cité que dans la deuxième partie. L'*Agadat Samuel* n'est utilisée que deux fois dans le premier volume (§ 146 et 269), et vingt-neuf fois dans le second, non seulement dans les chapitres relatifs aux livres de Samuel, mais encore dans Isaïe, Jérémie, etc. On trouve des extraits de *Debarim Rabba* dans l'une et l'autre partie, mais *Debarim Zoutta*, cité treize fois dans la première, ne figure pas dans la seconde. *Echa Rabbati* n'est cité que deux fois dans la première, et plus de quarante, dont huit fois dans Isaïe seulement, dans la seconde. Voici la liste des ouvrages utilisés par Yalkout I et qui ne sont *jamais* cités dans Yalkout II : 1° דברי הימים ; 2° דברי הימים דמשה ; 3° מדרש אספה ; 4° מ׳ ויסעו ; 5° מלאכת המשכן ; 6° מ׳ לב׳ מדות ; 7° מ׳ט מדות ; 8° מ׳ פטירת משה ; 9° מעשה דר׳ יהושע בן לוי, quoique cette source ne soit pas explicitement indiquée dans nos éditions ; 10° ספרי זוטא ; 11° פסיקתא רבתי. On pourrait objecter que ces livres ayant été écrits sur le Pentateuque, il est naturel que, pour commenter les Prophètes et les Hagiographes, le Yalkout les ait négligés. Mais il faudrait en dire autant de *Bereschit Rabba*, de la *Mechilta*, du *Sifré*, qui ne sont également que des commentaires du Pentateuque, et cependant se retrouvent fréquemment dans Yalkout II.

Ce n'est donc point être téméraire que de supposer que l'auteur de Yalkout I n'est pas celui de Yalkout II.

Mais en serrant la question de plus près, on observe que l'auteur de Yalkout II ne possédait que les plus anciens Midraschim, que sa bibliothèque n'était pas aussi riche que celle du compilateur de Yalkout I, que celui-ci possédait des ouvrages relativement modernes, ou existant en deux rédactions. En outre, il y a différence entre les deux auteurs, pour la manière de citer les sources ; le premier, par exemple, ne se sert de l'expression vague מדרש qu'une cinquantaine de fois, et le second plus de trois cent cin-

quante fois dans un volume beaucoup moins grand que Yalkout I; dans les citations de *Bereschit Rabba*, celui-ci ne manque presque jamais (excepté quatre fois seulement) d'indiquer le *chapitre*, Yalkout II l'omet plus de cent cinquante fois. Les différences sont encore d'une autre nature. Examinons, en effet, la manière dont un même texte est reproduit dans l'un et l'autre volume. Il est bien évident que les deux reproductions ne pourront pas beaucoup varier entre elles, mais n'offriront-elles aucune divergence ? Que l'on compare, par exemple, le texte de la *Pesikta* dans I, § 471, et dans II, § 257, (= פסקא דברי ירמיהו, éd. Buber, 115 *ab*), ou de *Bereschit Rabba* dans I, § 3, et dans II, § 310 ; I § 5 et II, § 323, on remarquera des différences qui ne peuvent être imputées aux exigences de la manière de citer, mais à la divergence des manuscrits qui ont servi pour l'une et pour l'autre partie. Or, il est impossible que l'auteur n'ait consulté qu'un de ses manuscrits pour la première partie, par exemple, et l'autre pour la seconde.

A tous ces arguments négatifs, en quelque sorte, j'ajouterai une preuve positive en montrant la source à laquelle a puisé l'auteur de Yalkout II. Si notre hypothèse est admise, on verra du même coup la manière dont procède cet auteur et l'origine même du titre dont il s'est servi.

Il existe, en effet, un autre Yalkout, mais qui, justement à cause de l'identité du titre, avait presque entièrement disparu. Ce qui en reste est suffisant pour qu'on y découvre la source du Yalkout Schimeoni. Ce recueil est le *Yalkout ha-Makhiri*, ou Yalkout de Makhir b. Abba Mari, b. Makhir, b. Todros, b. Makhir, fils de R. Joseph b. Abba Mari. C'est l'auteur lui-même qui nous l'apprend dans l'introduction au Yalkout sur Isaïe. (Voir plus loin, pièce I.)

Cette introduction, où l'auteur expose les raisons pour lesquelles il a entrepris cette œuvre, où il donne la liste des ouvrages dont il s'est servi, et recommande aux savants son recueil en en vantant la valeur, ne pourrait avoir été écrite, si l'auteur connaissait déjà un travail du même genre et portant le même titre. Ce titre, il l'explique comme s'il en était l'inventeur, comme une nouveauté.

Le livre de Makhir était un Yalkout sur les derniers Prophètes et presque tous les Hagiographes. L'ordre dans lequel cette introduction range les livres de la Bible aurait lieu d'étonner si nous n'en connaissions la raison : l'auteur les cite en suivant l'ordre dans lequel il a composé son ouvrage. Il avait commencé par les Psaumes et n'avait abordé qu'ensuite les autres livres. C'est pour ce motif que, dans Isaïe, il renvoie à son Yalkout sur les Psaumes.

Malheureusement, de ce grand travail il ne reste que les chapitres relatifs à Isaïe, aux douze petits Prophètes et aux Psaumes, et encore ne sont-ils pas complets. Les premiers, sur Isaïe, se trouvent en ms. à Leyde (Ms. Scaliger, 7). M. Steinschneider en donne une description dans son Catalogue de cette bibliothèque (p. 347-349), mais il n'a pas fait remarquer la lacune du milieu du livre, lacune qui porte sur près de 20 chapitres. Le ms. sur les 12 petits Prophètes est au British Museum (Harlen, 5704), incomplet au commencement et à la fin. Ni Azoulaï ni Wolf ne font mention de ces deux recueils, et il n'en existe que ces exemplaires. Pour les Psaumes, il n'en est pas de même; outre le n° 167 de la Bodléienne (Neubauer, Catal., col. 28), que Azoulaï a vu, avec celui de Job, il en existe un autre que possédait feu Straschoun [1] et qu'a utilisé D. Lurya pour son commentaire sur le *Pirkè R. Eliézer*. D'après M. Steinschneider, il y en aurait encore un autre exemplaire à Amsterdam [2]. Du Yalkout sur Isaïe et les petits Prophètes, M. Neubauer a déjà publié ici même des extraits, mais du Yalkout sur les Psaumes, il n'a été encore rien édité. Prochainement le public sera en possession de l'ouvrage de Makhiri, car M. Spira prépare l'édition critique du Yalkout sur Isaïe, et l'auteur de ces lignes, celle du Yalkout sur les petits Prophètes.

Avec ces éléments, il nous sera possible de justifier notre assertion. Pour cela, nous reproduirons ici quelques morceaux de ce nouveau Yalkout, en renvoyant aux passages parallèles du Yalkout imprimé, qu'il nous suffira d'indiquer par le numéro du paragraphe.

Avant de procéder à cette confrontation, nous donnerons la liste des ouvrages mis à profit par Makhir. On voit dans l'introduction que l'auteur a ébauché ce travail, mais il ne l'a pas poussé dans le détail. Voici, outre les deux Talmuds, la Tossefta, les petites Massechtot, comme les Abot de R. Nathan, Masséchet Soferim, les Midraschim que nous avons relevés : Bereschit Rabba, Veèlé Schemot Rabba, Vayikra Rabba, Bemidbar Sinay Rabba, Elé Hadebarim Rabba, Sifra, Sifrè, Tanhouma, Yelamdènou, Pesikta, ou Pesikta de Rab Cahna, M. Tehillim, M. Mischlè, M. Kohélet, M. Ruth Rabbati, Echa Rabbati, Ahaswerosch, ou Midrasch Ahas., ou Haggadat A., M. Schir Haschirim, enfin Haggadat Schir Haschirim, qui semble s'être perdu. Makhir cite encore un דשהגלוי, qui est probablement un Midrasch sur les Haftarot : ג׳ דפרענותא et ז׳ דנחמתא. Cet ouvrage était indépendant de la Pesikta. Makhir met aussi à contribution le Pirkè R. Eliézer et le

[1] Buber, *Midrasch Tehillim*, introduction, p. 80, n° 52.

[2] De là sans doute la note de Benjacob, *Oçar Hasefarim*, n° 230 de la lettre *yod*,

Séder Olam. C'est, on le voit, la même liste que nous a fournie Yalkout II à l'exception de la Pesikta Rabbati ; la coïncidence n'est évidemment pas fortuite et on ne s'expliquerait pas que deux auteurs différents se fussent rencontrés dans la connaissance des mêmes Midraschim et dans l'ignorance de certains autres. C'est l'indice certain d'une parenté entre les deux recueils.

Comparons maintenant les deux Yalkout. Nous reproduisons plus loin, pièce II, des morceaux du Yalkout Makhiri sur les ch. x et xi d'Isaïe et sur les petits Prophètes. Ces passages sont choisis à dessein parce qu'ils sont caractéristiques pour la richesse des citations et la manière dont l'auteur traite ses sources.

Ces citations, comme on peut le voir, sont intéressantes, elles réunissent les principaux ouvrages dont s'est servi Makhir, et particulièrement des fragments de ce Midrasch sur les Cantiques qui semble avoir péri. Les leçons et variantes en sont très instructives pour la critique des textes originaux. En outre, on y lit des passages messianiques dans leur forme primitive, avant leur altération ou leur mutilation par la censure. Mais, ce qui est plus important, pour l'étude que nous poursuivons, nous y reconnaissons aisément les morceaux qui ont servi à constituer Yalkout II, plus complets et disposés autrement que dans celui-ci. Malgré ces différences, ce sont évidemment les mêmes, et il est peu vraisemblable que Yalkout II ait eu recours aux originaux pour contrôler ou modifier le Makhiri qu'il utilisait. Tout ce que nous reproduisons du Makhiri se retrouve dans les §§ 284 et 285 du Schimeoni. Il en est de même pour le chapitre sur Obadia. Là, l'auteur du Schimeoni a encore abrégé plus que dans Isaïe.

En comparant ainsi les deux compilations, on arrive à cette conclusion que les droits de priorité reviennent à Makhir, lequel, on le sait, appartenait à une famille du midi de la France. Du même coup, la place que doit tenir cette œuvre dans les recherches sur les bonnes leçons des textes originaux devient considérable : c'est à cette source, plutôt qu'au Yalkout Schimeoni II, qu'il faudra désormais puiser des renseignements sur les plus anciennes leçons.

Maintenant, Makhiri n'a-t-il pas lui-même suivi un auteur qui l'a précédé ? L'introduction que nous avons reproduite nous donne satisfaction sur ce point, elle nous raconte, en quelque sorte, l'histoire de son travail, et rien ne nous autorise à mettre en doute cette notice. Il se peut, néanmoins, que Makhiri ait été inspiré par les écrivains chrétiens qui composaient des *Catenæ* sur l'Ecriture sainte ; mais il avait assez de modèles dans la littérature midraschique, puisque la plupart des midraschim sont de véritables

catenæ, pour qu'on n'ait pas besoin de recourir à une telle supposition.

Avant de terminer cette étude, je parlerai encore d'un autre Yalkout manuscrit qui a déjà donné beaucoup de tablature aux savants juifs. Ce ms., d'abord en la possession de S. D. Luzzatto, passa dans la bibliothèque de M. Halberstam ; il est entré, sous le nº 92, à la bibliothèque du *Montefiore College*, à Ramsgate.

Luzzatto s'en est occupé dans le *Kerem Chemed*, VII, p. 215-221 ; Rabbinowitz l'a mentionné dans son étude sur les éditions du Talmud [1] et l'a comparé avec le recueil des Agadot du Talmud (Constantinople, 1516), qui lui ressemble beaucoup, offrant les mêmes variantes et les mêmes erreurs de copiste. Rabbinowitz conclut de cette comparaison que le rédacteur de ce Yalkout ms., qui, d'après lui, aurait vécu entre 1300 et 1350, aurait utilisé, pour son travail, ce recueil d'Agadot. Quoi qu'il en soit, ce Yalkout rattache aux versets de la Bible les passages talmudiques qui s'y rapportent, en suivant l'ordre des versets. Chaque citation est précédée de l'indication du traité dont est pris l'extrait, exactement comme dans le Yalkout Makhiri et dans le Schimeoni, éd. Salonique. Mais ce qui est plus curieux, c'est que dans cette compilation se retrouvent tous les textes talmudiques cités par le Schimeoni, et cela assez souvent dans le même ordre que dans celui-ci. Prenons, par exemple, la paraschat *Noah*, par laquelle s'ouvre le ms., qui est incomplet ; voici les textes que nous y trouverons : 1º גמרא ע"ז ; 2º סנהדרין פרק חלק ; 3º סנהדרין ארבעה ; 4º מיתות, חלק סנהדרין, ברכות פ' הרואה ; 5º סנהדרין פ' חלק ; 6º ; 7º ערובין פרק עושין פסין ; 8º סנהדרין, חלק ; 9º ר"ה פרק ראשון ; 10º פסחים פ"א ; 11º פרק חלק ; 12º [פרקי ר' אליעזר בן הורקנוס] ; 13º כלה פ' יהודה אומר ; 14º פ' חלק ; 15º [פרקי ר' אליעזר בן הורקנוס] ; 16º קדושין פ"א ; 17º קדשים מסכת זבחים פרק השוחט ; 18º תלמוד ; 19º יומא פרק אמר להם ; 20º קידושין פ"א ; 21º חגיגה פ' אין ; 22º ירושלמי, נדרים פרק חזקה אדם ; 23º סוכה פ' החליל ; 24º יומא פ' בא לו כהן ; 25º קידושין סוף פרק עשרה יוחסין ; 26º דורשין ; 27º קידושין פ' עשרה יוחסין ובפ' קמא ; 28º מיתות ; 29º סנהדרין פ' ד' ; 30º חגיגה אין דורשין, וברכות הרואה ; 31º פ' חבא על יבמתו ; 32º שבועות העדות ; 33º סנהדרין פ' בן סורר ; 34º נדרים הנודר ; 35º עם הנכרי ; 36º יומא פ' המוכר את הספינה ; 37º בתרא פ' יום הכפורים ; 38º שבת פ' בנה מדלקין ; 39º יום הכפורים ; 40º מגלה פ"א ; 41º סנהדרין פ' חלק ; 42º שבת פ' חבית שנשברה ;

[1] ביאור על הדפסת התלמוד. Munich, 1877, p. 132.

43° יומא פ"א; 44° פסחים פ' ערבי פסחים; 45° שבת פ' אלו קשרים; 46° סנהדרין פ' חלק; 47° יבמות פ' הבת; 48° ע"ז פ"א.

La plus grande partie de ces passages figurent dans le Schimeoni.

Mais cette concordance est encore plus grande entre ce Yalkout et Schimeoni II. Voici la liste des textes cités dans Josué et dans les ch. x-xiv d'Isaïe :

Josué. 1° בתרא פ' ראשון; 2° בתרא פ' אין עומדין; (lisez ברכות) = S, § 5; 3° מנחות = § 6, ראה הקב"ה; 4° חטאת פ' זבחים, = § 8; 5° סוטה אלו נאמרין, = § 14; 6° *Ibid.*, = § 14; 7° יבמות פ' הערל, = § 14, ch. v; 8° עירובין פ' הרב (lis. הזר), = § 15; 9° מגילה פ' ראשון, = § 15; 10° מגילה, = § 16; 11° סנהדרין פ' חלק, = § 16; 12° בתרא פ' יש נוחלין, = § 17; 13° סנהדרין פ' נגמר הדין (lis. תענית), = § 17; 14° סנהדרין פ' נגמר, quatre textes l'un après l'autre, = § 17-18; 15° סנהדרין פ' חלק, = § 18, ch. viii; 16° (סוטה, = § 14; 17° סוטה פ' אלו, = § 14, cf. § 18; 18° ע"ז פ' אין מעמידין, = § 22; 19° יבמות פ' אשה; 20° (חולין), = § 22, ch. xiii; 21° תמורה פ' יש בקרבנות, = § 26; 22° *Ibid.*, = § 27; 23° גיטין פ"א, = § 27; 24° זבחים פ' חטאת, = § 28, ch. xvi; 25° סוטה פ' אלו נאמרין (lis. בבא בתרא, 118 *ab*), = § 29; 26° בתרא יש נוחלין, = § 29, ch. xix; 27° מכות פ' הגזלות (lis. הגולין) = § 30; 28° עדות פ' הגולין (lis. מכות), = § 33; 29° שבת פ' אליעזר, = § 35; 30° סוטא פ"א. = § 35.

Isaïe, ch. i-ii et x-xix. Ici je renvoie aux pages et aux lignes de l'édition du Makhir qui se trouve maintenant sous presse. A ce propos, il est nécessaire de remarquer que les paragraphes du Schimeoni sur Isaïe diffèrent dans les différentes éditions. Dans l'édition princeps (Salonique et Livourne), Isaïe commence au milieu du paragraphe 385 et va jusqu'à 513 inclusivement; Jérémie commence au paragraphe 251. Dans l'édition de Venise, Francfort, Cracovie et Lublin, Isaïe va de paragraphe 253 à 374 et Jérémie commence aussi au paragraphe 254. Je cite cette édition qui est la plus commune. 1° פסחים פ' האשה, = § 254, Makh., p. 2, l. 21 ff.; 2° מכות פ' הלוקין, = § 254, M. p. 6, l. 35 ff.; 3° (ברכות), = § 254, M. p. 9, l. 15 ff.; 4° שבת פ' חבית, = § 255, M. p. 10, l. 25-27; 5° ברכות פ' אין עומדין, = § 254, M. p. 10, l. 34 ff.; 6° נדה פ' היד, = § 226; § 254, M. p. 11, l. 19 ff.; 7° שבת פ' ר' עקיבא, = § 256, M. p. 13, l. 7 ff.; 8° יומא פ' שב' שעירים, cf. § 256, M. p. 13, l. 27 ff.; 9° (סנהדרין) פ' חלק, = § 257, M. p. 15, l. 21 ff.; 10° (סנהדרין), = M. p. 18, l. 21 ff.; 11° פ' חלק (lis. שבת, 139 *a*), = § 258, M. p. 18, l. 18 ff.; 12° ברכות פ"א, = § 258, M. p. 19, l. 14-16; 13° פסחים פ' האשה, cf. § 258, M. p. 21, l. 4-8; 14° סוטה (48 *a*), = M. p. 25, l. 14; 15° ברכות פ' היה קורא, = § 261.

Isaïe, ch. x, vers. 28 à ch. xiv : 1° סנהדרין פ"א. = § 284, M. p. 81, l. 9-18; cf. l. 29 ff.; 2° (סוטה). = M. p. 81, l. 38-40; 3° סנהדרין פ' חלק. = § 284, M. p. 83, l. 28-34; 4° נדה פ' המפלת. = § 285, M. p. 90, l. 13-19; 5° ברכות פ"א. = § 285, M. p. 91, l. 22; 6° קידושין פ' יוחסין. = § 285, M. p. 93, l. 10-12; 7° שבת פ' שואל. = § 285, M. p. 92, l. 36-38; 8° חולין פ'. = M. p. 94, l. 8-12; 9° שבת פ' שואל. = § 286, M. p. 94, l. 38-40; 10° *Ibid.*, = § 286, M. p. 95, l. 8-12; 11° *Ibid.*, = § 286, M. p. 95, l. 33-36; 12° הגיגה פ' אין דורשין. = § 286, M. p. 97, l. 5 ff.; 13° שבת פ' השואל. = § 286, M. p. 97, l. 32-34.

Ce qui ressort de ces tableaux comparatifs, c'est qu'il existe un rapport entre ces différentes collections. Il est impossible d'admettre qu'elles soient indépendantes l'une de l'autre, les mêmes textes se trouvant dans les trois recueils, et surtout, à l'exception de deux ou trois morceaux, *toutes* les pièces du ms. se lisant aussi dans le Schimeoni. Mais la concordance de ces deux dernières collections est plus intime encore qu'on ne croirait à la simple vue des titres des morceaux parallèles. En examinant ces citations de plus près, on est frappé de cette circonstance très curieuse que celles du ms. sont absolument identiques à celles du Schimeoni. Mêmes variantes et mêmes leçons du texte du Talmud, même ordre et mêmes coupes dans les citations. Tandis que le Makhiri a de longs passages talmudiques, le Schimeoni, comme je l'ai montré, se contente de rapporter la partie qui se rattache directement au verset biblique. De même, le Yalkout ms. ne cite que de courts extraits et non tout le passage, comme le Makhiri. Il semble donc que Schimeoni et le Yalkout ms. dépendent l'un de l'autre.

Le résultat ne manquera pas d'intérêt pour l'histoire du Yalkout. Pour établir la nature des rapports des textes, j'essaierai de montrer maintenant les différences qui règnent entre eux.

Le ms. contient, en outre des passages talmudiques, des gloses insérées dans le texte. Dans les éditions modernes du Yalkout Schimeoni, il n'y a pas de gloses de ce genre, très rarement seulement on en lit quelques-unes à la marge. Ces notes ne sont pas toutes modernes, l'édition princeps en contient et même dans le texte Il sera permis de supposer que l'auteur du Yalkout Schimeoni II a ajouté aux textes, qu'il empruntait à Makhir, des gloses explicatives, lesquelles ont été grossies peu à peu par les copistes et éditeurs. Tandis que dans le Makhiri il n'y a pas trace de ces notes, elles abondent dans la compilation qui est plus récente. On s'attendrait donc à en voir plus encore dans les collections plus modernes. C'est, d'ailleurs, ce qu'on observe dans les différentes

éditions de l'*En Yacob* et de l'*En Yisrael*. Ces notes marginales, gloses explicatives du Schimeoni, sont, pour la plupart, empruntées à l'*Arouch* et peut-être aussi à Raschi. Quant à l'auteur de la compilation manuscrite, il est certain qu'il avait sous les yeux le commentaire de Raschi, dont il tirait ses gloses, qu'il intitule toujours פי', c'est-à-dire פירוש.

Il n'y a pas à penser que ce ms. ait été mis à profit par le Schimeoni II, car celui-ci est beaucoup plus étendu, il a moins de ces gloses et cite plus exactement les sources talmudiques. Cette compilation manuscrite a donc vu le jour après celle du Schimeoni II; elle s'est servie de celui-ci pour les passages talmudiques, qu'elle a enrichis de gloses empruntées à l'Arouch et à Raschi. Mais ce n'était pas le Schimeoni tel qu'il a été imprimé, de là les apparentes suppressions ou additions de cette collection ; les sources y étaient probablement indiquées moins distinctement que dans nos éditions, de là le changement de place de ces indications, qui se trouvent avant ou après le morceau auquel elles devraient être jointes. Ce ms. doit donc être pris en considération pour la critique des textes talmudiques du Schimeoni, qui, parfois, diffèrent tant de la leçon de nos éditions. L'auteur du Schimeoni II a écourté les textes qu'il prenait dans le Makhiri, aussi ne répondent-ils pas exactement à l'original, et c'est sous cette nouvelle forme que ces passages ont passé dans la compilation manuscrite.

Ce que nous avons dit suffit à montrer que le Yalkout Schimeoni appelle une nouvelle série de recherches sur les sources et la composition de cette compilation. Nous croyons avoir, pour notre part, démontré que le Yalkout Schimeoni II s'est servi du Yalkout Makhiri et ainsi remis en lumière l'importance de cette œuvre éclipsée par le Schimeoni. Désormais, pour toute édition critique des Midraschim il faudra donc avoir recours au Makhiri, qui bientôt sera accessible à tous les lecteurs.

M. Gaster.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

PRÉFACE DU YALKOUT MAKHIRI.

אמר המלקט החכמים שהם לפנינו והרבנים אשר בדורנו קבעו עתים
לתורה ופלפלו בחכמת הגמרא ועלתה בידם והגיעו להכלות
הפצם וחקר כבודם עד שחברו ספרים כספירים מאירים במותר
ואסור בחייב ופטור עשו סמוכות לדת ספרים שהדור נשען על
ידיהם עמודים אשר הבית נכון עליהם להם יד ושם בפני גדולים
ומנמושב זקנים להם קורא הגלגל סורו שבו כה נטעו נעמנים. ואנחנו
קצרי יד יושבי קרנות שמנו ימי הנעורים למעדנות וכלינו ימי
הבחרות אחר המתקדשים והמטהרים אל הגנות חשבנו כי החסרון זמן
אמרנו עוד חזון למועד ולכל זמן בנינו על ההו ומצאנו עצמנו רקים
מכאן ומכאן התרנו להשיב הפשיעה ולישר התועה ולא יכלנו כי
התלבנות השער כבה להגבורת השכחה ולקושי הלמוד והשמיעה
ולערבוב המחשבה מרוה סוער. לדבר הזה התעוררתי אני המלקט
מכיר בר׳ אבמרי בר׳ מכיר בר׳ טדרוס בר׳ מכיר בן
הרב ר׳ יוסף בר׳ אבמרי זלה״ה כי בשתי במעשי בהיותי בבת
הבטלנין נחשב ואת פושעים נמנה והבטלה היתה לי למנה ובקשתי
למצוא דברי חפץ למשוך בהם הלבבות ולהעיר המחשבות ומי יתן
לי שונע לי להביא האנשים אשר כגילו שיקבעו להם שעות או
רגעים לקרא בספר הזה או בכוצא בו וישמעו ויבינו על נקלה
בלי עמל ובלי יגיעה וימצאו להם מנוח וזאת המרגעה אחר אשר אין
דעתם . . . בחכמה ולהבין שמועה וקבצתי להם המדרשות והאגדות
וכתבתי כל . . . איש על מקומו ועל הפסוק הראוי להמשך אחריו
לפי תמו וקראתי שם הספר ילקוט כי לקטתי אותו מן המדרש מן
המשנה ומן הגמרא ירושלמי ותוספתא סיפרי וסיפרא לא
הנחתי דבר אשר לא כתבתי בסמרים אלו תלים איוב ומשלי ירמיה
יחזקאל ותרי עשר כפי יכלתי וכיד אכהי הטובה זולתי מה שהנחתי
דרך שכחה ושוגה שאין אדם נצל מאחת מהנה . . . בחכמה אשר
בקרבי ודעת ותבונה אשר בלבי חברתי הספר הזה . . . כי עשיתי
. . . בית אבי כי המלאכה הזאת אין . . . כי . . . תינוקות של
בית . . . אבל . . . הות שאפילו החכמים ומצאו בו נחת רוח לפעמים
כי המדרשות והאגדות מפוזרים ומפורדים הנה והנה ורובם אינם
נמצאים במקומם ובטרדת לבם בתלמוד בדינין באסור ומותר לא ימצאו
ידיהם לאלתר המדרש הנדרש בכל פסוק ופסוק כפי הצריך להם
והספר הזה יהיה להם מבוא לבא עד תכונת מחשבתם וכונתם ואולי
יזכרוני לטובה ואשר לכף זכות ידיגני ובמאזני צדק ישקלני השם

הטיב יכפר בעדו ויניחהו במעגלי צדק למען שמו ומו"ר אשאל העזר אשר בידו העזר הוכלת והחמלה ואל כל יודע ספר אשאל המחילה:

כי בער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי
ולא למדתי חכמה ודעת קדושים אדע
עזרו נעם ר"ר עושה שמים וארץ.

II

EXTRAITS DU YALKOUT MAKHIRI SUR ISAIE, X-XI, ET OBADIA.

כח. בא על עית עבר במגרון למכמש יפקיד כליו. פרק הכנס צאן לדיר. תנו רבנן דבר בעיר אל יהלך אדם באמצע דרכים מפני שמלאך המות באמצע דרכים דכיון דיהבו ליה רשותא מסגיה בהדיא. שלום בעיר אל יהלך אדם בצדי דרכים מפני שמלאך המות מהלך בצדי דרכים דכיון דליה ליה רשותא מחבי חבויי ומסגי. תנו רבנן דבר בעיר אל יכנס אדם יחידי לבית הכנסת מפני שמלאך המות מפקיד שם כליו שנ' למכמש יפקיד כליו, והני מילי דלא קרו בה דרדקי ולא מצלו בה עשרא. פרק חלק. אמר רב הונא עשר מסעות נסע אותו רשע באותו יום שנ' בא אל עית עבר במגרון וגו', עברו מעברה גבע מלון לנו. צהלי קולך בת גלים (לג). נרדה מדמנה (לא). עוד היום בנוב לעמוד (לב). תני טובא חוו צהלי קולך בת גלים, נביא הוא דאמר לה לכנסת ישראל. (לג) צהלי קולך בת גלים. בתו של אברהם יצחק ויעקב שעשו מצות כגלי הים מהאי לא תסתפי, איסתפי מנבוכד נצר הרשע דמתיל לאריא דכתי' עלה אריה מסבכו (ירמיה ד' ז'), הקשיבי לישה ענה ענתות. עתיד ירמיה בן חלקיה מענתות דמתנבי עלך דכתי' דברי ירמיה בן חלקיהו וגו' (שם א א). מי דמי התם ארי והכא לישה אמ"ר יוחנן שש שמות יש לו, ארי כפיר לביא לוש שחל שחץ. רבתי. רב אבא בר כהנה פתח צהלי קולך בת גלים, אמר להם ירמיה לישראל אתם אומרין שירים וזמירים לפני ע"ז, צהלי קולך בדברי תורה צהלי קולך בבתי כנסיות, בת גלים מה גלים חלקו מסויימים בים כך אבותיכם מסויימים בעולם' ד"א בת גלים ברתהון דגלואר, בתו של אברהם אותו שכתב בו ויהי רעב בארץ וירד אברהם מצרימה (בראשית יב ו). בתו של יצחק שכתו' בו וילך יצחק אל אבימלך מלך פלשתים גררה שם כו ב', בתו של יעקב שכתו' בו וילך פדנה ארם (שם כח ה ז). הקשיבי, הקשיבי למצותי הקשיבי לדברי תורה הקשיבי לדברי נבואה, הקשיבי לצדקות ומעשים טובים. לישה ואם לאו לישה הא אריא סלוק עלך זה נבוכד נצר הרשע דכתי' ביה עלה אריה מסבכו, ענה ענה מן הצדקות ענה מדברי נבואה ענה ממצות ומעשים טובים, ואם לאו ענתות, הא ענתותיא אתי ומתנבא עלך דכתי' דברי ירמיהו בן חלקיהו מן הכהנים אשר בענתות:

לב. עוד היום בנב לעמוד. פרק חלק. מאי עוד היום בנב.
לעמיד אמ' רב הונא אותו היום נשתייר מעונה של נב.
אמרי ליה כלדאי אי אזלת האידנא יכלת ליה ואי לא אזלת האידנא:
לא יכלת ליה. אזל אורחא דבעי לסגויה בעשרה יומי סגויה בחדי
יומא. כי מטא לירושלם שדו ליה בוסתרקי סליק ויתיב מעלוי שורא
עד דהזא כולה, כד חזיה אזדוטר בעיניה ואמ' עוד כען יומא רב:
וסגי עידן ליה לציפל וכו', אמרי ליה נשוי ביה ידא האידנא
אמ' להו תמהיתו האידנא לניחר כל חד מיניכו אותו לי גולתיכו
ואיתמלי מיניה, מיד ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך י"י ויך במחנה
אשור וגו' (מ"ב יט לה), אמ' רב פפא הייגו דאמרי אינשי בת דונא
בטל דונא:

לג. הנה הארון י"י צבאות מסעף פארה במערצה. סוטה.
אמ"ר אלעזר כל אדם שיש בו גסות הרוח ראוי לגדעו
כאשרה כתי' הכא ורמי הקומה גדועים וכת' התם ואשיריהם תגדעון
(דברים ז ה):

לד. וניסף סבכי היער ברזל והלבנון באדיר יפול. ספרי.
ארץ הכנעני והלבנון (דברים א ז). אמר להם כשאתם
נכנסין לארץ ישראל אתם צריכין להעמיד לכם מלך ולבנות לכם
בית הבחירה; מנין שאין לבנון אלא מלך, שנ' בא אל הלבנון ויקח
את צמרת הארז (יחזקאל יז ג), ואומ' החוח אשר בלבנון (מ"ב יד ט),
ואין לבנון אלא בית המקדש שנ' גלעד אתה לי ראש הלבנון (ירמיה
כב ו) ואו' והלבנון באדיר יפול. ד"א למה קורין אותו לבנון
שמלבין עונותיהם של ישראל, שנ' אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג
ילבינו (ישעיה א יח). פרק הנזקין. אמ"ר יוחנן מאי דכתי' אשרי
אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה (משלי כח יד), אבמצא ובר
כמצא חרב ירושלם וכו', דההוא גברא דרחמיה כמצא ובעל דבביה בר
כמצא עבד סעודת', אמ' ליה לשמעיה זיל איתי ליה כמצא. אזל איתי
ליה בר כמצא אתא. אשכחיה דיתיב א"ל מכדי ההיא גברא בעיל דבביה
דההיא גברא הוא, מאי בעית הכא. אמר ליה היאיל ואתאי שיבקן ויהיבנא
לך דמי מה דאכילנא ושתינא אמ' ליה לא. יהיבנא לך דמי פלגא דסעודתא
אמ' ליה לא. יהיבנא לך דמי כולה סעודתך אמ' ליה לא. נקטיה
בידיה ואוקמיה. אמ' הואיל והוו יתבי רבנן ולא מחו ביה איזיל
ואיכול בהו קורצא בי מלכא. אזל אמ' ליה לקיסר מרדו בך
יהודאי. אמ' ליה מי יימר? אמ' ליה שדר להו קורבנא, מי מקרבי
ליה. שדר בידיה עגלא תילתא. בהדי דקא אתי שדא ביה מומא בגיו
שפתים ואמרי ליה בחריץ שבעין, דוכתא דלדידן מומא לדידהו
לאו מומא. סבור רבנן לקרוביה משום שלם מלכותא אמ' להו
ר' זכריה בן אבקולס יאמרו בעלי מומין קרבין לגבי מזבח. סבור
למקטלינה דלא ליזיל לימא למלכא. אמר להו ר' זכריה בן אבקולס
יאמרו משיל מום בקדשים יהרג. אמ"ר יוחנן ענותנותו של ר' זכריה
בן אבקולס החריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו והגלתנו מארצנו.

שדריה עילויהו לגרון קיסר; כי קא שדי גיתא לגיזרה אתא נפל בירושלם, למערב אתא נפל בירושלם, לארבע רוחות העולם אתא נפל בירושלם. אשכח יתוקא אמ׳ ליה פסוק לי פסוקיך אמ׳ ליה ונתתי נקמתי באדום ביד עמי ישראל (יחזקאל כה יד), אמ׳, הקב״ה ניחא ליה לאחרוביה לביתיה וכפורי ידיה בההוא גברא בעי ערק אזל איגייר נפק מיניה ר׳ מאיר. שדריה לאספסיאנוס קיסר אתא צר עלה תלת שני. הוו בה הנהו תלת עתורי נקדימון בן גוריון ובן כלבא שבוע ובן ציצית הכסת. נקדימון בן גוריון שנקדה חמה בעבורו. כלבא שבוע שכל הנכנס לביתי כשהוא רעב ככלב יוצא כשהוא שבע. בן ציצית הכסת שהיתה ציציתו נגררת על גבי כסתות. ואיכא דאמרי שהיתה כסתו מושלת בין גדולי רומי. חד אמ׳ אנא זיונא לה בחטי ושערי, וחד אמ׳ בחמרא ומשחא, וחד אמ׳ להו אנא בציבי ושבח רבנן לדציבי, דרב חסדא כל אקלידי מסר לשמעיה לבר מדציבי דאמ׳ רב חסדא אכלבא דחושי בעיא שיתא אכלבי דציבי. הוו בה הנהו ברזוני אמרו להו רבנן לא מסתעיא מילתא ליפוק ליעביד שלמא בהדיהו. לא שבקינהו אמרו להו אנהו ליפוק ליעביד קרבא בהדיהו. אמרו להו רבנן לא מסתעיא מילתא. קמו קלונהו אמברי והוה כפנא. מרתא בת ביתוס עתירתא דירושלם הויא שדרתיה לשלוחה אמרה ליה זיל איתי לי סמידא משוקא. אדאזל אזדבן. אתא אמ׳ לה סמידא ליכא חיורתא איכא. זיל איתי. אדאזל אזדבן אמ׳ לה חיורתי ליכא כושכרא איכא. אדאזל אזדבן. אמ׳ לה קושכרא ליכא קומחא דשערי איכא. אמ׳ ליה זיל איתי. אדאזל אזדבן. הויא שליפא מסאנה גמרה ליה זיל איתי לי מישקא. אדאזל אזדבן. אתא אמ׳ לה סמידא ליכא חיורתא איכא. זיל איתי. אדאזל אזדבן אמ׳ לה חיורתי ליכא כושכרא איכא. אדאזל אזדבן. אמ׳ לה קושכרא ליכא קומחא דשערי איכא. אמ׳ ליה זיל איתי. אדאזל אזדבן. הויא שליפא מסאנה גמרה איפוק ואחזי אי נשכחנא מידי למיכל, אדנפקא איתיבא ליה פרתא בכריעה ומיתה. קרי עלה רבן יוחנן בן זכאי הרכה בך והענוגה וגו׳ (דברים כח נו), איכא דאמרי גרוגרת אכלה מדר׳ צדוק ואתניסא ומיתא. דר׳ צדוק איתיב ארבעין שנין בתענית דלא ליחרב ירושלם כי הוה אכיל מידי הוה מתחזי מאבראי וכי הוה בארי מיתין ליה גרוגרות מיריץ מיריהו ושדי להו. כי הוה נח נפשה אפיקתיה לכל דהבא וכספא שדיתיה בשוקא, אמרה האי למאי מתבעי? והינו דכתי׳ כספם בחוצות ישליכו וגו׳ כספם וזהבם לא יוכל להצילם ביום עברת י״י (יחזקאל ז יט). אבא סקארא ריש ברזוני דירושלם בר אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי הוה. שלח ואיתייה בצנועה לגביה אמ׳ ליה עד אימת עבודתא הכי וקטלתון לעלמא בכפנא. אמ׳ ליה ומה אעביד? דאי אמינא להו מידי קטלי לי. אמ׳ ליה חזי לי מידי תקנתא דאופוק איפשר דהוי הצלה פורתא על ידי. אמ׳ ליה נקוט נפשך בקצורי וליתו כולי עלמא לישייולו בך ולימרו דנח נפשיה, ולויעלון בך תלמידך דאנהו קשבי דחויא קליל מיתא. עבד הכי ונכנס בו ר׳ אליעזר מצד אחד ור׳ יהושע מצד אחר כי מטא פיתחא בעו למדקריה, אמ׳ להו יאמרו רבן דקרו, בעו למדחפיה אמ׳ להו יאמרו רבן דחפו. פתחו ליה באבא נפק. כי מטא לגביה אמ׳ ליה שלמא עלך מלכא! אמ׳ ליה מיחייבת תרי קטלא, חדא דלאו מלכא אנא וקא קריתי ליה מלכא, ועוד אי מלכא אנא מאי טעמא לא אתית לגבאי? אמ׳ ליה דקאמרת לאו מלכא אנא אי לאו

מלכא את לא הוה מומסרא ירושלם ביתך דכתי׳ והלכנון באדיר יפול ואין אדיר אלא מלך שנא׳. והיה אדירו ממנו ומושלו מקרבו יצא ירמיה ל כא, ודקאמרת אי מלכא אנא אמאי לא תיתי לגבאי, ברוני דאית בן לא שבקינן. אמ׳ ליה אלו חבית של דבש ודהקון כיוון עליה לא שוברון את החבית בשביל דהקון, אשתוק. קרי עליה ר׳ ויסף מושיב חכמים אחור ודעתם יסכל (ישעיה מד כה). אביני ליה למינר ליה שקלנן צבתא ושקלנן לדהקון וקשלנן ליה ותבריתא שבקינן ליה. אהתכי אתא ההיא פרוסקתא אמ׳ ליה קום דמית ליה קיסר ואומנו להי חשיבי דרומאי לאוחובך ברושא. הוה סיים חד מסאנא, ביני לסיומא לאחרינא לא עייל, בעא למשלפיה לאידך לא נפק. אמ׳ ליה לא תצטער דכתי׳ שמועה טובה תדשן עצם (משלי טו ל) אמ׳ ליה ואלא מאי תקנתא? ליתי אונש דלא מיתבא דעתך מיניה לתלוף קנך דכתי׳ ורוח נכאה תיבש גרם (שם יז כב), עבד הכי שייל וכו׳. רבתי. כי רחק מנוני מנחם משיב נפשי (איכה א טז), מה שנו של מלך המשיח? ר׳ אבא בר כהנא אמ׳ ר״י שמו של׳ וזה שנו אשר יקראו ר״י צדקנו (ירמיה כג ו) דאמ״ר לוי טבא למדינתא דשמה כשם מלכה ושם מלכה כשם אלהיה, טבא למדינתא דשמה כשם מלכה דכתי׳ ושם העיר מיום י״י שמה (יחזקאל מח לה) ושם מלכה כשם אלהיה וזה שנו אשר יקראו ר״י צדקנו (ירמיה כג ו). ר׳ יהושע בן לוי אמ׳ צמח שמו שנא׳ הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח (זכריה ו יב). ר׳ יודן בשם ר׳ איבו אמ׳ עובדא הוה בחד בר נש דהוה קא רדי גערת חדא תורתיה עבר עליה חד ערביי אמ׳ ליה מה את? אמ׳ ליה יהודאי אנא. אמ׳ ליה שרי תורתך ושרי פדנך. אמ׳ ליה למה? אמ׳ ליה דבי מקדשיהון חרב. אמ׳ ליה מנא ידעת? אמ׳ ליה ידעת מן גערתא דתור. עד דהוא עסיק שמיה גערת זמנא אחריתי, אמ׳ ליה אסר תורתך אסר פודנך דאיתילד פריקהון דיהודאי. אמ׳ ליה ומיה שמיה? מנחם שמיה. ואבוי מיה שמיה אמ׳ ליה חזקיה. אמ׳ ליה והיכן שריין אמ׳ ליה בבירת ערבא דבבית לחם יהודא. זבין ההוא גברא תורוי זמן פדניה והוה מזבין לבדין דינוקין, עלל לקרתא ונפק לקרתא עלל למדינתא ונפק למדינתא עד דמטא לתמן. אתיאן כל נשייא למזבן מיניה וההיא אתתא אמיה דההיא ינוקא לא זבנת מיניה, אמ׳ לה למה ליה את זבנת לבדין דינוקין? אמרה ליה רחשיה קשי לינוקא: אמ׳ לה למה? אמרה ליה דעל רגלוי חרב בית מקדשא. אמ׳ לה רחיצין אנן במארי עלמא דעל רגלוי חרב ועל רגלוי מתבני. אמ׳ לה אתא נסיבא לך מן אילין לבדין דינוקין ולבתר יומין אנא אתי לביתך ונתיב פרישך, נסבא ואזלא. לבתר יומין אמ׳ ההוא גברא ליה אנא אזיל ואיתני ההיא ינוקא מאי קא עביד. אתא לגבה אמ׳ לה מאי קא עביד ינוקא. אמרה ליה לא אמרית לך רחשיה קשיה דמן ההיא שעתא אתין רוחין ועלעולין שעוניה ואזלין להון. אמ׳ לה ולא כך אמרית לך דעל רגלוי חרב ועל רגלוי מתבני. אמ״ר אבין למה לי ללמוד מן הדין ערבי ולאו מקרא מלא הוא דכתי׳ והלבנון

יא.

א. ויצא חוטר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה. דבי ר' שילא אמרי שמו של משיח שילה שנ' עד כי יבוא שילה שלה כתי'. דבי ר' חנינא אמרי חנינא שמו שנ' אשר לא אתן לכם חנינה. דבי ר' יצחי אמרי ינון שמו דכתי' לפני שמש ינון שמו (תהלים עב יז). ר' ביבא סגיטוריא אמ' נהוראי שמו שנאמ' יהורא עמיה שרא (דניאל ב כב). נהוראי כתי'. ר' יהודה בר' סיריון אמ' בשם ר' שמואל בר' יצחק הדין מלכא משיחא אי מחייא הוא דוד שמיה אי מתייא הוא דוד שמיה: אמ"ר תנחומא אמא אומר שמו מגדול ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד עולם ש"ב כב נא). פרק נגמר הדין. תנו רבנן חמשה תלמידים היו לו לר"ש הנוצ"ר אלו הן נקי ומתי נצר בוני ותודה אתיוה למתי אמ' להו מתי יהרג והא כתי' מתי אבא וארא פני אלהים (תהלים מב ג, אמרו ליה אין דכתי' מתי אמות ואבד שמו (שם מא ה). אתיוה לנקי אמ' להו נקי יהרג דכתי' ונצר משרשיו יפרה (ישעיה יא א), אמרו ליה אין דכתי' ואתה השלכת מקברך כנצר נתעב (שם יד יט). אתיוה לבוני אמ' להו בוני יהרג והא כתי' בני בכורי ישראל שמות ד כא), אמרו ליה אין דכתי' הנה אנכי הורג את בנך בכורך (שם ד כג. אתיוה לתודה אמ' להו תודה יהרג והכתי' מזמור לתודה (תהלים ק א), אמרו ליה אין דכתי' זובח תודה יכבדנני (שם נ כג. תנחומא. יהודה את יהודך אחיך (בראשית מט ח), למה יודוך אחיך שכל ישראל נקראין לשמך יהודים ולא עוד אלא שהמשיח יצא ממך והוא גואל את ישראל שנאמ' ויצא חוטר מגזע ישי, איזה זה מלך המשיח.

ב. ונחה עליו רוח י"י רוח חכמה ובינה וג'. בראשית רבה. ורוח אלהים מרחפת על פני המים זה רוחו של מלך המשיח כד"א ונחה עליו רוח י"י. באי זו זכות מתשמשת ובאה, מרחפת על פני המים בזכות התשובה שנמשלה למים שנא' שפכי כמים לבך. במדבר סיני רבה. עתידים חמשה, לומה עתידים נולא והוא יתר ואו: כנגד ששה בנים שהיו מתחשין בעלי שש ברכות, ואלו הן דוד ומשיח דניאל חנניה מישאל ועזריה. דוד דכתי' יודע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תואר וי"י עמו (ש"א טז יח), משיח דכתיב ונחה עליו רוח י"י רוח חכמה ובינה הרי תרין, רוח עצה וגבורה הרי ארבע, רוח דעת ויראת י"י הרי ששה, דניאל חנניה מישאל ועזריה דכתיב ויהי בהם מבני יהודה וגו' ילדים אשר אין בהם כל מום וטובי מראה ומשכילים בכל חכמה וגו' (דניאל א ה), עוד בפסוק והריחו. פרקי ר' אליעזר. בעשרה מאמרות נברה העולם ובשלשה כללו שנאמר י"י בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתי תהומות נבקעו (משלי ג ב) ובשלשתן נעשה המשכן שנאמר ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת

ד ז׳), ונתנו היא יוצא מזרובבל, וזרובבל נתנו מן דוד וכו׳ בפסו׳ הנה ושכיל עבדי ישעיה נב יג), לפני זרובבל למושול אותו שפתי׳ בו ושפט בצדק דלים והוכיח במישור. מדרש רות. ויאמר לה בועז לעת האכל גשי הלום רות ב יד), מדבר במלך המשיח, גשי הלום קרובי למלכות, ואכלת מן הלחם (שם) זו לחמה של מלכות, וטבלת פתך בחומץ שם), אילו הוסורין שנאמר והוא מחולל מפשעינו (ישעיה נג ה), ותשב בצד הקוצרים (רות ב יד), שעתידה מלכותו ליצד מנגד לשעה שנאמר ואספתי את כל הגוים אל ירושלם למלחמה ונלכדה העיר וגו׳ (זכריה יד ב) ויצבט לה קלי (רות ב יד), שעתידה לחזור לו שנאמר והכה ארץ בשבט פיו, תנחומה. וקראת אליה לשלום והיה אם שלום תענך (דברים כ יא), מדבר בימות המשיח שהוא פותח להם בשלום שנאמר וידבר שלום לגוים (זכריה ט י), והיה אם שלום תענך שהן כיפתין את עצמן שנאמר וכתתו חרבותם לאתים (ישעיה ב ד), והיה כל העם הנמצא בה יהיו לך לנס ועבדוך (דבר׳ כ יא), שהן מביאין לו דרוניות שנאמר יאתיו חשמנים מני מצרים (תהלים סח לב), שהן חשין ובאין ומאין במנחתם, ואם לא תשלים עמך וצרת עליה (דברים כ יב), רוח הזזית נכנסת בהן והן מורדין על מלך המשיח, ומיד הוא דורגן שנאמר והכה ארץ בשבט פיו ואין משתייר אלא ישראל שנאמר ר״ר בדד ינחנו (שם לב יא). מדרש, רות. לעתיד לבא אומרים למלך המשיח מדינה פלונית מרדה בך והוא אומר יבא גובאי ויחרוב ארמון שנאמר והכה ארץ בשבט פיו, אפדנה פלונית מרדה בך והוא אומר ילך מלאך הנות ויחבל אותה שנאמר ובחוה שפתיו ימית רשע. כיון שהן רואין שצרתן צרה הן באין ומשתחוין למלך המשיח שנאמר אפים ארצה ישתחוו לך (ישעיה מט כג). ורזונים נוסדו יחד על ר״ר ועל משיחו (תהלים ב ב). משל לגבור שהיה במדינה וכשהיו הגייסות באות לאותה מדינה יראין מאותו גבור וחיזרין ואומרין מה נעשו באו ונהרוג אותו גבור ואחר כך נזדווג לאותה מדינה כך אילו. שיר השירים. אומה כנהגלות (ש״ה ו ט) ר׳ יוחנן בשם ר׳ אלעזר המודעי אומר כדגלים אין כתוב כאן אלא כנהגלות כדור שנתנדנד מגלות ולא גלה. ואי זה דורו של מלך המשיח הה״ד ואספתי את כל הגוים אל ירושלם למלחמה (זכריה יד), ונתן שיש לי אומה שנאמר והכה ארץ בשבט פיו ר׳ אלעזר בשם ר׳ יוסי ב״ר ירמיה בשעה ההוא יהיה ישראל מתנדנדין מנסע לנסע.

יד. ועפו בכתף פלשתים ימה וגו׳. במדבר סיני רבה.

מואב סיר רחצי על אדום אשליך נעלי עלי פלשת אתרועע (תהל׳ ס י), וקה״ר אלו שלש אומות אסר הקב״ה לישראל בשנכנסו לארץ לירש את ארצם, מואב מנין שנאמר אל תצר את מואב (דברים ב ט), אדום מנין דכתיב ולא נתם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא (שמות יג יז). קרובה היתה השבועה שנשבע אברהם לאבימלך ועתה השבעה לי באלהים הנה אם תשקור לי ולנני ולנכדי (בר׳ כא כג). ועדון היה נכדו קיים. ילעתיד לבא עתיד הקב״ה להתיר את

שמות לא ג ובשלשתן נעשה בית המקדש שנאמר בן אשה אלמנה הוא וגו׳ וימלא את החכמה ואת התבונה ואת הדעת (מלכים א ז יד). ובשלשתן עתיד להבנות שנאמר בחכמה יבנה בית ובתבונה יתכונן (משלי כד ג) ובדעת הדרים ימלאו (שם ד). ובשלשתן עתיד הקב״ה לתת אותן שלש מתנות טובות לישראל שנאמר כי י״י יתן חכמה מפיו דעת ותבונה (משלי ב ו). נתן חכמה אין כתוב כאן אלא יתן חכמה ושלשתן ניתנו למלך המשיח שנאמר ונחה עליו רוח י״י רוח חכמה ובינה וגו׳ רוח דעת ויראת י״י:

ג. והריחו ביראת י״י. פרק חלק. אמ״ר תנחום דרש בר קפרא מאי דכתיב שש השעורים האלה נתן לי (רות ג׳ יז), וכי דרכו של בועז ליתן מתנה של שש שעורים, אלא שש סאין. וכי דרכה של אשה ליטול שש סאין אלא רמז לה שעתידין לצאת ממנה שמתברכין בשש ברכות ואלו הן דוד ומשיח דניאל חנניה מישאל ועזריה. דוד דכתיב ויען אחד מהנערים ויאמר הנה ראיתי בן לישי בית הלחמי יודע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה וגו׳ (ש״א טז יח), אמר רב יהודה אמר רב כל הפסוק הזה לא אמרו דואג אלא בלשון הרע, יודע נגן לשאול, וגבור חיל יודע להשיב, איש מלחמה׳ יודע לישא וליתן במלחמתה של תורה, ונבון דבר שמבין דבר מתוך דבר, איש תואר שמראה פנים בהלכה, וי״י עמו שהלכה כמותו בכל מקום. בכולהו אמר לידה יונתן בני כמוהו כיון דאמר לידה מילתא דבדידיה נמי לא הוה חלש דעתיה ואיקני ביה. ומנא לן דדואג הוה כתיב הכא ויען אחד מהנערים מיוחד שבנערים וכתיב התם ושם איש מעבדי שאול ביום ההוא (ש״א כ״א ח). משיח דכתיב ונחה עליו רוח י״י רוח חכמה ובינה וגו׳ והריחו ביראת י״י לא למראה עיניו ישפוט ושפט בצדק דלים וגו׳ בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא אמר׳ להוא רבנן אנא משיח, אמרו ליה משיח כתיב ביה מריח ודאין, נחזי אי מריח ודאין כיון דחזיוה דלא מריח ודאין קטליה. דניאל מישאל ועזריה כתיב בהו ילדים אשר אין בהם כל מום וטובי מראה וגו׳ דניאל א ד) מאי אשר אין בהם כל מום אמ״ר חנינא אפילו דיברא דכוסילתא לא הוה בהו, מאי ואשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך, אמ״ר אחא בר חנינא מלמד שהיו אוכלין את עצמן מן השחוק ומן השיחה ומן השינה ומעמידין עצמן בשעה שצריכין לנקביהן מפני אימת מלכות עליהן:

ד. ושבט בנדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ. תנחומא ויתן לך האלהים מטל השמים (בראשית כז כח), אשא עיני אל ההרים (תהלים קכא א), וכתיב מי אתה הר הגדול לפני זרובבל למישור (זכריה ד ז מי אתה הר הגדול זה המשיח ולמה קורא אותו הר הגדול שהוא גדול מן האבות שנאמר הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד (ישעיה נב יג, ירום מאברהם דכתיב ביה הרימותי ידי אל י״י בראשית יד כב), ונשא ממשה דכתי׳ בידה שאהו בחיקך (במדבר יא יג, וגבה ממלאכי השרת שנאמר וגופה להם (יחזקאל א יח), לכך נאמר מי אתה הר הגדול (זכריה

שלשתן לישראל שנאמר ועפר בכתף פלשתים וגו׳ יחדו יבזו את בני קדם אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם. ומתרגמינן ויחברון כתף חד לגיסתהי ית פלשתאי. לכך נאמר פלשת אתרועע. אדום ומואב משלוח ידם. כמה דתימר מואב סיר רחצי על אדום אשליך נעלי. הגדת שיר השירים. פתחי לי אחותי רעיתי (ש״ה ה ב), הרי זה לגיי גיג ומגוג שישראל עתידין להיות נמנעים במערות ובמחלות והמקום מרתיק עליהן. שמעון בן זומא אומר שהמקום אומר לישראל פתחי לי אחותי והם מסתכלים והמקום עושה להם נסים והם רואין את המשיח עומד בראש מדבר מואב ועמו ארבע מאות איש והמקום נותן להם גאולה ולקיים מה שנאמר ונתתי לה את כרמיה משם הושע ב יז. והמחולה נפתחת להם משם ממדבר מואב להורב וישראל הולכין ומשלין במדבר חורב. שהרי השם כתוב עליו ובאין ומשלין עמון ומואב לקיים מה שנאמר אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם. אמר ר׳ יוסי ב״ר יהודה כתוך שהגלותות עושין להם בית חכמה כך חורב עשוי לישראל בית חכמה, הרי מלכי הצפון שומעין שנהרגו עמון ומואב וכולם מתכנסין ובאין וקובעין המלוכה בדמשק, ומלכי המערב והדרום מתכנסין אף הן ובאין ומשלין עצה במדין, וישראל מצערין להניח את אחיהם החכמים שבמדין אופשר ולהניח את אחיהם החכמים שבירושלם או אופשר והמקום פותח פתח לאליהו והוא יוצא למדין ומניח את החכמים שבירושלם. ומה אליהו עושה כל אותו המדבר שהולך מירושלם למדין שכולו מרשים וחיה רעה והמקום עושה לו נסים והוא בא ועומד לפני המשיח במדין והמשיח נפטר משם ואליהו עומד שם. מאותה שעה הוא מוציא ספר הישר שכל התורה הזאת אומה אלא שהיה אחת מתוכו. הארץ נפתחת מתחתיהם ושורפתם ונעשה שם קבר גדול ונמצאת מקיים פתחי לי אחותי רעיתי, והמשיח בא לו מן מדין ומשל כל בזתה, וכן לדמשק ומשל ביזתה לקיים מה שנאמר ישא את חיל דמשק ושמה ח ד, עד שלא תפול מלכות אדום והפתח נפתח משם לרוני לקיים מה שנאמר שם ירעה עגל ושם ירבץ שם כז ו). שראשי נגלא מל ,ש״ה ה ב), אמר להם המקום חזרו לכם לירושלם הרי אתם הוגין לשון הזה שישן, הרי מלכי המזרח מתכנסין לתרגוד וישראל באין מרוני ומקריבין בירושלם שבעת ימים והמקום משיב רוח ואומר לישראל חזרו לתרגוד כגון מלכי המזרח. ומלאכי הגוים אומרים ניתן רשות לבנות בית המקדש והן באין לשרפו והמקום יוצא ונלחם עמהם לקיים מה שנאמר ויצא ונלחם בגוים ההם ,זכריה יד ג), והמשיח בא לו לצור ולצידון ולתרגוד ולבורו לקיים מה שנאמר אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם:

י. כי פוכבי השמים וכסיליהם לא יהלו אורם חשך השמש בצאתו,

שיר השירים. הודו שלח ידו מן החור (ש״ה ה ד), אמ״ר אבא בר כהנא וכי מה טיבו של חור זה להיות מגדל שרצים, אלא כך אמרה כנסת ישראל לפני הקב״ה, רבונו של עולם כל נסים שעשית לי על ידי כרש לא היה מוטב לעשותן לי על ידי הגואל ועל ידי

אדם צדוק אע"פ כן ומשיר הנוי עליו שם, אמ"ר עזריה אמ' הקב"ה גזר שב אנא ואתיון אמרין ומשיר הנוי עלי גם אני אמרתי משיר אותילה, קמיתי אני לפתוח לדודי (שם ה'), קמיתי אני ולא אומרת העולם לפתוח לדודי בתשובה ודי נשפי מיר שם, מרדים הגזר ואמ' דעבר פרת עבר דלא עבר לא יעבור. אמ"ר יוחנן כתוב חשך השמש בצאתי לואי הוה מקבל הוה ימא ולא דנחה שמשא. יצא כיוש לשיול במדינה וראה המדינה שומשית אמ' מדה שבה של מדינה זו שומשת אוכן הם הוהבים אוכן הם הכספים, אמרין לה ולאו את הוא הגזרת ואמרת כל יהודאין וסקין ובנין בי מקדשא מנהין דהבין מנהון כספין והא דסלקין למובנא מקדשא. בהוא שעתא גזר ואמר דעבר פרת עבר דלא עבר לא יעבר. דניאל והבירתו עלו באיתה שעה אמרו מושב שנאכל סעודת ארץ ישראל ונברך על ארץ ישראל, עזרא והבורתו לא עלו באותה שעה. ולמה לא עלו באיתה שעה עזרא וסיעתו, שהיה צריך לבחר תלמידו לפני ברוך בן נריה, ועלה ברוך בן נריה אלא אמרו ברוך בן נריה אדם גדול וישיש היה ואפי' בגלקטיא לא היה יכול להשען. אמ' ריש לקיש לא עלה עזרא באיתה שעה שאלו עלה עזרא באיתו שעה היה לשמן לקטרג ולומר מוטב שישמש עזרא בכהונה גדולה מלשמש יהושע בן יהוצדק כהן גדול יהושע בן והוצדק היה כהן גדול בן כהן גדול אבל עזרא על ידי שהיה אדם צדיק לא היה אדם ראוי לשמש בכהונה גדולה כמותו. אמ"ר סמיון קשה הוא שלשלת יוחסין לפני הקב"ה להעקר מטקומה. על כפות המנעול. שמשם נגעל פרת לפניהם, פתחתי אני לדודי ודודי חמק עבר (ש"ה ה ו), נתחשא ותמלה עני עברה, נפשי יצא בדברו (שם), בדבורו של כרש שאמר דעבר פרת עבר דלא עבר פרת לא יעבר:

יז. הנני מעיר עליכם את מדי אשר כסף לא יחשובו. מדרש אחשורש. כת' השמיעו אל בבל רבים כל דורכי קשת וגו' (ירמיה נ כא), שלמי לה כפעלה ככל אשר עשתה עשו להם (שם), וכי כסף נטלה שיתן כסף, והב נטלה שיתן זהב, נשים בציון ענו (איכה ה יא), מה ת"ל שלמדה לה כפעלה אלא כך אמר הקב"ה אתם מחושין אחר הערוה הזיכם שאני מביא עליכם אומות שאינה מבקשת מכם לא כסף ולא זהב הה"ד הנני מעיר עליהם את מדי אשר כסף לא יחשיבו זהב לא יחפצו בו, ומה היא מבקשת מכם (יבו):

יח. וקשתות נערים תרששנה ופרי בטן לא ירחמו וגו'. בא. ורבנו שם איים ומלאו בתיהם איתים וגו'. שבת פרק שואל. אמ"ר יוחנן אסור לעמוד בביתו של איתו רשע שנא' ושעירים ירקדו שם. ואמ"ר יוחנן כל ומיר של איתו רשע לא נמצא שחוק בפי בני הבריות שנ' מחה שקשה כל הארץ מצחו (מחה ישעיה יד ז), מכלל דעד השתא לא הוה (מחה) יבו':

יד.

א. כי יחם י׳ את יעקב ובחר עוד בישראל וגו׳ ונלוה הגר עליהם ונספחו אל בית יעקב. פרק עשרה יוחסין.
אמ״ר חלבו קשים גרים לישראל כספחת שנאמ׳ ונלוה הגר עליהם ונספחו אל בית יעקב, וכתי׳ התם ולשאת ולספחת ׳ויקרא יד נמ׳ יאלה שמות רבה. בחוץ לא ילין אריב לא יב אמ״ר ברכיה כנגד מי אמ׳ בחוץ לא ילין גר אלא עתידין גרים להיות כהנים משרתים בבית המקדש שנ׳ ונלוה הגר עליהם ונספחו אל בית יעקב, ואין ונספחו אלא לשון כהונה כמה דתימר ספחני נא אל אחת הכהנות (ש״א ב לו).

ספר עובדיה.

חזון עובדיה כה אמר י׳ שמועה שמענו. בראשית רבא.
עשרה לשונות נקראת נבואה חזון הטפה דבור אמירה צווי משל מליצה חידה נבואה. ויקרא רבא. אמ״ר יצחק עובדיה גר צדק היה אדום עמו ומתנבא על אדום ולא יהודה שהיה לבית עשו. ואלה שמות רבא. כספו לא נתן בנשך. בא וראה שכל מי שיש לו עושר ועושה צדקות לעניים ואינו לוה ומלוה ברבית מעלין עליו כאלו קיים שנ׳ עושה אלה לא ימוט לעולם. ומי היה זה זה עובדיה שהיה עשיר ואפטרופוס של אחאב מלך ישראל שנ׳ ויקרא אחאב אל עובדיה אשר על הבית והיה עשיר יותר מדאי והוציא כל מעיינו בצדקה שהיה זן את הנביאים וכיון שבא על אותו רעב היה לוה מיהורם בן אחאב שהיה מספק לנביאים. פרק דרבי מעמונות. ויקרא אחאב אל עובדיה אשר על הבית מאי אמ׳ ליה הכי קאמ׳ ליה ביעקב כתי׳ נחשתי וברכני י׳ בגללך. ביוסף כתי׳ ויברך י״י את בית המצרי בגלל יוסף. ביתה דההוא גברא לא קא מבריך, שמא אין ירא אלהים הוא. יצתה בת קול ואמרה ועובדיה היה ירא את י״י מאד, ביתו של אחאב אינו מזומן לברכה. אמ׳ רבא גדול הנאמ׳ בעובדיה כתי׳ ביה מאד אמ״ר מפני מה זכה עובדיה לנביאות. מפני שהחביא מאה נביאים במערה דכתי׳ ויהי בהכרית אחאב את נביאי י״י ויקח עובדיה מאה נביאים ויחביאם חמשים חמשים איש במערה ויכלכלם לחם ומים מאי שנה חמשים אמ״ר אלעזר מבית אביו למד והיה המחזה הנשאר לפלישתה. ר׳ אבהו אמ׳ מפני שאינה מחזקת יותר מחמשים. חזון עובדיה כה אמר י״י לאדום. מאי שנא עובדיה לאדום אמ״ר יצחק אמ׳ ה״ה יבוא עובדיה שהר בין שני רשעים ולא למד ממעשיהם ויפרש מעשו שהר בין שני צדיקים ולא למד ממעשיהם. אמ׳ אפרים מקשאה מלמידו של ר׳ מאיר משום ר׳ מאיר עובדיה גר צדק אדומי היה והוא דאמרי אנשי מוניה וביה אבא מזיל ביה נגדא. תנחומא. מעשה בר׳ יוסי בן קסמא ור׳ אלעאי ותלמידו

שהיו מטילין בטבריא. אמ׳ לר׳ יוסי אומתי בן דוד בא אמ׳ להם אם אני אומר לכם אומרין לי אתם מנין, אלא אומר לכם הרי השער של טבריא נופל ונכנה והשני נופל ונכנה והשלישי נופל ואין מספיק להכנות עד שבא בן דוד. אמ׳ לר׳ יוסי זו שאמרת לנו מנין א״ל הרי מערת פמיאס נהפכת להם ונהפכה להם כדבריו. באותה שעה אור למלכותו של עשו שורד לה הב״ה ונפרע ממנו מצינו במצרים באשקפה פרע מהם שנ׳ ויהי באשמורת הבקר וישקף י״י וגו׳ ובאשורד מה כתי׳ בו ויצא מלאך י״י ויכה במחנה אשור וגומ׳ ובמדי על ידי מרדכי ואסתר. ביון על ידי מתתיהו ובניו. אבל באדום אמ׳ הב״ה אני פורע ממנו שכן משלמיון בנביא חזון עובדיה כה אמר י״י אלהים לאדום וגו׳. אמ׳ ר׳ ברכיה מה ראה עובדיה לפרוע מאדום ראה הב״ה משלם גמול לאויביו לאוהביו על אחת כמה וכמה. ע ו ד. הנכה דבר אליך תלאה אמ׳ לו אליפז וכי מעשיך כאברהם וכו׳ אמ׳ לו איוב ואתה מה אתה אמ׳ לו ואלי דבר יגונב וגו׳ אמ׳ לו נביא אני ואין לי עסק עמו להוכיחך בסעיפים מחזיון לילה. אמ׳ הב״ה אתה הוכחת לעבדי איוב בסעיפים וחזיון אף אני אעמיד נביא שיפרע מבית אביך בחזיון לכך נאמ׳ חזון עובדיה. א י כ ה ר ב ת י. אמ״ר פנחס בשם ר׳ אושעיה למה נבראו יסודין להתלות ביתד אית להון למיזל הה״ד ונתנם בכל שונאיך. ודכותיה חזון עובדיה כה אמר י״י וגו׳ והדין פסוק תם עונך בת ציון לא יוסיף להגלותיך. ס פ ר י. עובדיה גדל בין שני רשעים אחאב ואיזבל ולא עשה כמעשיהם ונתנבא על עשו הרשע שגדל בין שני צדיקים יצחק ורבקה ולא עשה כמעשיהם שנא׳ חזון עובדיה וגו׳. ס ד ר ע ו ל ם. חזון עובדיה כה אמר י״י וגו׳ קומו ונקומה עליהם למלחמ׳ אומתי היתה מלחמה זו בימי יהושפט ומלך אין נצב באדום מלך:

UNE HAGGADA DE LA FRANCE SEPTENTRIONALE

AYANT APPARTENU A JACOB BEN SALOMON

A AVIGNON

I

A la vente des manuscrits de M. Carlo Morbio, de Milan (Leipzig, 1889), M. Albert Wolf, de Dresde, propriétaire d'une remarquable collection de monnaies et de médailles juives, acheta le manuscrit d'une Haggada ainsi décrite dans le catalogue, sous le nº 1195 : « Haggada pour Pâque, en caractères carrés, sur parchemin, avec des initiales peintes et des dessins à la main ; écrite par un Juif d'Espagne, élève d'un R. Nathan ; 36 ff. in-4º ». Quoique le fond de la Haggada soit le même dans tous les rites, cependant chaque exemplaire ms. présente un certain nombre de traits distinctifs qui révèlent sa patrie d'origine. Ainsi, on voit à l'écriture que notre manuscrit ne vient pas d'Espagne, quoi qu'en dise le catalogue ; certaines particularités de forme et de fond indiquent qu'il a été écrit en France, nous pouvons même dire dans quelle province. Pas en Provence, car il ne contient pas le morceau כשירד רבון העולמים, qui ne manque jamais dans les Haggada de cette région. S'il est vrai que ce paragraphe n'appartienne pas exclusivement au rite provençal [1], car il se trouve dans le Rituel des Juifs anglais et dans un ms. du Rituel de Corfou qui fut autrefois en la possession de la famille del Medigo et aujourd'hui est à la bibliothèque du séminaire israélite de Breslau [2], en tout cas, toute

[1] Comme je l'ai montré dans une étude sur le Séder chez les Juifs anglais, *Jewish Quarterly Review*, IV, p. 555.

[2] Nº 70. Ce ms. offre les variantes suivantes avec le rituel anglais : בתוך מצרים, ורידה וחלחלה, שהוא רואה, רבון העולמי׳, שבראת בעולמך כשהוא יורד, ואתה מלך, עבדיך דהם בני, הניחו לי שאין דעתי מתקרר, אנשה שפטים ע"כ מצאתי. Ce morceau ne fait pas partie du texte, mais semble une addition du commentaire, sans qu'il soit dit exactement à quel rite il peut appartenir.

Haggada où manque ce morceau n'est sûrement pas provençale. En outre, la description des diverses cérémonies du Séder qui se lit dans notre ms. montre avec une telle évidence qu'il provient du nord de la France que nous n'hésitons pas à y voir le type de la Haggada de cette région.

La remarque, consignée dans notre ms., qu'avant le repas il est d'usage de tremper les herbes amères dans du vinaigre, désigne une province où était suivie par les Juifs la règle établie par R. Samuel et R. Jacob fils de R. Méïr. Un autre usage indiqué par notre Haggada, celui de prendre la *mazza* du milieu et non n'importe laquelle, pour la diviser en deux pour l'*afikomen*, était également spécial à la France septentrionale. De plus, notre Haggada blâme, comme une importation de l'étranger, la coutume d'enlever du plat du *Séder* l'œuf et l'os rôti avant de le soulever. Or, c'était la coutume universellement observée ailleurs que dans le nord de la France, elle est même formellement recommandée par Calonymos « le prince » dans une strophe de ses *Azharot* de Pâque, pièce qui décrit également le rituel du Séder et que je possède dans un ms. algérien. Ces mêmes *Azharot* sont aussi en désaccord avec notre ms. au sujet des deux autres usages dont nous avons parlé plus haut :

אחר כנטל ידיו ומברך בנקיון כפיו קדש ישאנה. וטובל כרפס בחרוסת ואוכל בברכה נכונה. וחולק אחת משלש מצות חציה תחת השלימה ישימנה.

והחצי ממך והלאה[1] (I Sam., xx, 37).

נוטל מן הסל בשר וביצה אשר עמה. שלא יראה כמגביה קדשים השמימה. ועוקר השולחן כדי שישאלו התינוקות על מֶה ועל מה. לתת לפתאים ערמה.

לנער דעת ומזמה (Prov., I, 4).

En outre, dans le nord de la France, il était d'usage de traduire les deux premiers paragraphes de la Haggada dans la langue du pays. Ainsi, le *Mahzor Vitry* (p. 295) ajoute, après ces deux passages, ולועז, c'est-à-dire : après la récitation du texte hébreu, il faut le traduire en français. *Or Zaroua* (II, 119*d*[2]) rapporte également que Salomon ben Juda, le saint, de Dreux, lisait les deux premiers paragraphes en français. L'auteur des notices consignées dans notre ms. recommande même de traduire le 3e paragraphe, en invoquant l'opinion du משמרת המועדות, ouvrage qui n'est connu que par les citations qu'en fait Aboudarham (Zunz, *Ritus*, 28 *i*) et

[1] Dans le Rituel de Carpentras, p. 3 *a*, on lit : והנה.
[2] Voir *Jewish Quarterly Review*, *ibid.*, p. 550, note 1, et V, 20.

dont l'auteur était vraisemblablement aussi originaire de la France septentrionale.

Ces notices rituéliques de notre ms. sont l'œuvre d'un rabbin qui ne se nomme pas, mais qui, à plusieurs reprises, se dit élève du renommé R. Nathan. Celui-ci est peut-être R. Nathan ben Labi (ben Juda), auteur de l'ouvrage rituel מחכים [1].

Notre Haggada a conservé encore une autre note qui ne manque pas d'intérêt. Au folio 16 *a*, à côté des mots ד׳צ׳ך ע׳ד׳ש ב׳א׳ח׳ב, on lit cette note marginale, d'une autre écriture que le ms. : קרובה לדעת למה נתן ר׳ יהודה סימנין אלו לא זולתם על דרך האמת בלי לב עקוב יעיין בקונדרס חברתי על זה קראתיו ישועות יעקב. Ce ms. a donc appartenu à un rabbin connu, Jacob ben Salomon Çarfati, l'auteur du משכנות יעקב, ouvrage divisé en trois parties et qui se trouve dans le nº 733 des mss. de la Bibliothèque nationale de Paris. Cet auteur portait le surnom de Çarfati, probablement parce qu'il était originaire de la France septentrionale (Çarfat) et qu'il en avait été expulsé. Il est donc vraisemblable, ou à peu près sûr que notre Haggada se trouvait à Avignon avec Jacob b. Salomon, en 1373, lors de la terrible épidémie qui lui enleva successivement un fils du nom d'Israël, une jeune fille nommée Sara, enfin une fille qui venait de se marier, Esther. Il raconte la mort courageuse de cette dernière dans la troisième partie de son ouvrage. La deuxième partie traite longuement des signes mnémotechniques des dix plaies d'Egypte. Ces signes, on le sait, n'ont pas seulement préoccupé les rabbins d'Avignon, ils ont aussi exercé la sagacité des savants juifs de Rome, comme nous le voyons par Cidkiyya ben Abraham [2]. Dans la note écrite

[1] Disons, à ce propos, que cet ouvrage mériterait l'honneur de l'impression; on en connaît trois manuscrits, l'un à Hambourg, un autre à Vienne, le troisième dans la bibliothèque de M. de Gunzbourg (nº 728). Après examen du ms. de Vienne, je peux effacer le point d'interrogation que pose Zunz, *Ritus*, 202. Le texte dit explicitement : על כי לאל מחכים פתאים הוא. M. Senior Sachs, dans son catalogue manuscrit, nomme l'auteur : נתן בן לביא.

[2] שבלי הלקט השלם, p. 194. Le ms. du Rituel de Corfou donne de ces signes des explications qui sont empruntées, en partie, à l'ouvrage de Cidkiyya b. Abraham : ר״מ מה שסימנם משום דסדרן כך. דם צפרדעים על ידי התרא׳. כנים. בלא התראה. וזהו ד׳צ׳ך. וכן ערוב דבר על ידי התראה. שחין בלא התראה. וזהו ע׳ד׳ש. וכן ברד ארבה ע״י התראה. וחשך. בלא התראה. דכשהתרה פעמים לשלישיה אינו מתרה, וזהו ב׳א׳ח׳ב. וראב״ן פי׳ ד׳צ׳ך. ע״ר אהרן במטה. ע׳ד׳ש שלא ע״ר מטה וע״ר מטה. ב׳א׳ח׳ב במטה וע״ר משה. ולהכי חלקם וסימנם ה״מ ... עכ״ל. ועי״מ דבא להשמיענו דסדרן בתורה עיקר. ולא כמו שסידרן דוד בתהילים. שלא תאמר אין מוקדם ומאוחר בתורה. וכ״מ למביאי׳ בכורי׳ שקורין אותה בזה הסדר לר״ח ואני שמעתי כל המחלה אשר בגו׳ ד׳צ׳ך ע׳ד׳ש ב׳א׳ח׳ב דאות שלישי של כל סימן [= טעם אחר] דאות שלישי [= אשר = 501]. וריב״ן פי׳ ט״א

en marge de notre ms., Jacob ben Salomon se réfère à l'explication qu'il donne de ces signes dans son traité.

Ce n'est pas seulement le contenu de notre Haggada qui est intéressant, la forme n'en est pas moins instructive. Le ms. est formé de quatre cahiers de huit feuillets, consacrés à la Haggada, et d'un cahier de deux feuillets réservé aux observations préliminaires[1]. Quoique le format de notre ms. soit in-4°, néanmoins chaque page ne contient que dix lignes, les lettres étant très grandes. Tous les paragraphes sont séparés par des champs d'arabesques carrés ou rectangulaires, peints alternativement en bleu et en rouge. Dans le premier cahier seulement, ces arabesques sont enfermées dans un cadre dont les côtés, peints en bleu et en rouge, sont formés de lignes dentelées. Les illustrations, placées à la marge, sont très intéressantes. Elles sont dessinées à la main et ne manquent pas d'expression; elles offrent des types juifs qui méritent d'être étudiés pour l'histoire du costume et au point de vue ethnographique. A la marge du premier paragraphe, un Juif soulève le plat du Séder; à côté du deuxième paragraphe, un autre verse du vin dans un verre; un troisième se lave les mains, au bord inférieur du verso du premier feuillet. Près du chapitre dans lequel R. Gamliel prescrit de traiter de la Pâque, du pain azyme et des herbes amères, un dessin représente un homme placé sur une estrade et instruisant trois enfants. Plus loin, deux autres dessins représentent deux personnages soulevant et montrant un pain azyme et des herbes amères. Au paragraphe

כ״נים שחין חשך כל אחד היה משמש עם חבירו אלא שחבירו שהכינם? היה עיקר. ורוב ממנו והמשמשי׳ טפלי׳ ומיעוטם. ותדע וכו׳ עיין בהגה׳ מימון (a) ותבין כשתכתוב סוף הסימנים חשך שחין כנים על כל אותיותיה׳ באותיות הראשונות חשך. בשניות שחין. בשלישית כנים. ולכך הוצרך התראה מסימן לסימן כיון ששמשו שלשתן כאחד בלא התראה. ומי שלקח פעמי׳ בשלישי׳ מכניסין אותו לכיפה. ע״כ נן הפשט ובליקוטי׳ הוסיף שלפיכך לא התרה׳ משה בשלישות דכי לא ידע באי זה מהן להתרות. כיון ששלשתן שמשו ביחד ... עכ״ל.

[1] Dans le blanc de la première page se lisent seulement ces mots : א׳מ׳ר׳ץ [= אמר מורי ישמרהו צורו׳. הנה כל שלא אמר שלשה דברים אלו בערב פסח לא יצא ידי חובתו בבטלו חמץ (בזמנו m.) אלו הן חמירא חמיע ברשותי חמירא על שום מה על שום שאור כתרגומו שיש לאור עליו. חמיע על שום מה על שום חמץ שגם בי לאו. ברשותי על שם שהוא כולל בית ומקום. והמרחם ברחמיו יכפר בעד הבלתי אומר ועושה מעשה לשם שנים..

(a) V. Maimoni, ה׳חמץ ומצה, c. VIII :

	ש	ח
	ח	ש
	ן	ד
	ם	ן

commençant par לכיכך, le chef de la maison est debout, tenant une coupe de vin rouge. Enfin, devant les actions de grâces après le repas, se voit une figure d'un homme priant et dont le capuchon, ayant glissé, laisse la tête à découvert, trait ironique du peintre pour indiquer que le bon vin fait son effet. Tous ces personnages sont enveloppés dans de grands manteaux qui tombent le long du corps en plis profonds et réguliers, enserrent étroitement le cou, ont deux revers au haut de la poitrine et des poches triangulaires au-dessous des pans qui pendent par dessus des manches étroites. Le capuchon paraît formé d'un morceau d'étoffe qui, devant, enveloppe la tête et tombe dans le dos en forme de sac. Pas de rouelle ni d'autres signes sur les manteaux, preuve que le ms. est ancien. La mazza forme un cercle, qui a les bords dentelés et offre à la surface de petites hachures qui ne forment aucun dessin. Dans le Rituel de Corfou, qui renferme beaucoup de vignettes, la mazza est parfaitement ronde et porte, profondément gravée sur le plat, une grande rosette qui s'étend presque jusqu'aux bords. Le vert des herbes et le rouge du vin sont seuls indiqués par des couleurs dans les illustrations de notre Haggada.

II

Voici le texte des prescriptions insérées dans ce ms., les variantes qu'il offre avec nos éditions et les pièces poétiques inédites dont il est orné.

לאור ארבעה עשר גרסינן ההגדה הכתובה בין הכתובים הבאים לאור הנר יפה בשבתנו על ציר השולחן באכלנו [לחם עוני m.] וקודם קריאתה זו הללא צריך לשים על השולחן יתר על הנרצה קערה או סל אחד תוכו רצוף יהיה ביצה מבושלת זכר לחגיגה וזרוע טלה או כשב או שה צלי זכר לפסח או זכר לדבר וסמן לשניהם משום דביא רחמנא למפרק יתנא בדרעא מרמיא. גם יהיה בו חזרת הוא מרור זכר לוימררו את חייהם. עוד יהיה שם עשב מר יהיה מעט כמו כרפס או הדומה לו לעשות ממנו מה שנבאר. גם יהיה בו שלש מצות חקות לעשות מכל אחת מצוה כמו שיתבאר והם שלש משום פסח שחל להיות בשבת ואחר היות בסל כל זה יהיה מתוקן לבעל הבית לשמאלו חבר שיסב הוא עליו בעת אכלו ושתו ענינים מה מודיעים איש על מקומו יבא ויש נוהגים לקדש על הכוס בלא מה בפרט בלא נטילת ידים קודם כי אם [אחריו m.] קודם אכילת הכרפס עד שלזה כתבו ואמרו קדש ורחץ. האמנם מורי הרב ר' נתן נ"ע היה מסבב להביא עצמו אל דבר יחייבהו ליטול ידיו אחריו קודם הקדוש וכן אני נוהג.

ואיך שיעשה יטול או לא ישול חייב הוא ליטול כוס מלא יין אדום עם מים כפי רצונו אשר עליו יאמר הקדוש זה לשונו . . . . . ושותה בהסבת שמאל לכל הפחות מלא לוגמיו וכך ישתו כל בני הבית...

ואם חל פסח להיות בשבת יאמר קודם כל דבר ויכולו השמים והארץ וכו׳ עד אשר ברא אלהים לעשות ואחר [m. יאמר] הברכות הנזכרות לעיל...

[וכן ראוי לעשות באיזה יום טוב שיהיה בשבת .m] ואם חל להיות במוצאי שבת [ליל ראשונ׳ או שניה .m] אחר שסיים מקדש ישר׳ והזמנים יאמר ברכות אלו . . .

ואחר יברך שהחיינו כאמור וכבר עשו חכמים לקדוש זה סימן למיעד אשר יקרה ולזמן זמן הוא י׳ק׳נ׳ה׳ז׳ רוצה לומר יין קדוש נר הבדלה זמן [וכן ראוי לעשות בכל יום טוב שיהיה במוצאי שבת .m] ואחר ששתה לא יברך ברכה מעין שלש כן כתבו קצת גאונים ואחרים אמרו שיברך וכן הדעת נוטה אך בעבור כי חטא הבלתי מברך יותר מועט מהמברך במה שיש חלוק דעות בברכות אני נוהג שלא לברך [וכן כתב מ׳ה׳ר׳נ׳ע׳ה׳ .m]...

ואחר יטול ידיו [ויברך עליהם בקול רם כדי שבני ביתו יענו אמן אחריו וכן ראוי לעשות בכל ברכה וברכה .m] ואחר יקח מן הכרפס או העומד במקומו לשעור ראוי ויטבלנו בחומץ כן מנהג רבני צרפת[1] וראיתם כי לא נזכר במשקה טבול בחרוסת עד הטבול השני ואחר שטבלו בחומץ אומר ברוך אתה י״י אלהינו מלך העולם בורא פרי האדמה ולאכילה זו אין הסבה ויתן לכל בני ביתו לאכול ממנו כמוהו ויש נוהגין לברך אחר אכילה זו ברכה של בורא נפשות[2] ואנחנו לא נהגנו כן...

ואחר יקח המצה האמצעית שבתוך השלש מצות שבסל [כי אין כאן ביה מחוש על אין מעברין על המצות משום דאין מצוה בשבירה לשנים אבל באכילה וכל שכן בברכה .m] ויחלקנה לשנים והחלק האחד ישים תחת המפה זכר למשארותם צרורות בשמלותם[3] ויהיה שם צרור ומונח עד גמר הסעודה לעשות ממנו מה שיתבאר כשנגיע לשם וזה החלק נקרא אפיקומן על שם סופו רצוני לומר שאין אדם רשאי לומר אפיקו מיני פירות לאכול מהם אחר שאכל ממנו כמו שאמרו ז״ל כשם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כך אין מפטירין אחר מצה אפיקומן ומצה זו היא עתה במקום הפסח ומחלק האחר יניח בין שתי המצות השלמות לעשות ממנו ומהם מצוה וברכה כמו שיתבאר אחר ההגדה...

ואחר כך יגביה הסל עם כל מה שכתבו וישימנו במקום אחר וזה אנו קוראין אותו עקירת השולחן. ויש נוהגים להסיר הביצה והזרוע בשלה וצלויה מן הסל קודם ההגבהה ושעמם באמרם כדי שלא יראה

[1] Comme R. Jacob Tam et Samuel ben Méïr ; voy. Abudarham, éd. Venise, 47 *c*.
[2] *Mahzor Vitry*, p. 279.
[3] *Ibid.*, p. 281, note 1 ; Abraham ben Nathan, *Manhig*, 85 *a* ; *Schibouldè Haléket*, éd. Buber, p. צ״ג.

שיגביה קדשים בחוץ וזה טעות בידם כי אדרבה אופכא מסתברא כי כשהם מסירין הזרוע והביצה מן הסל מאותו טעם הנה הם מחשיבים אותם אז לקדשים והם אינם כי אם לזכר ומה שאמרו ז"ל אין מגביהין קדשים בחוץ קאי אמלרת פסח שהיו אבותינו אוכלין וכו' שאנו אומ' בהגדה כי אין לנו להגביהו אז ולהראותו כמו המצה והמרור כשנא' מצה זו מרור זה[1]. כן דעת רבני צרפת וכן היה נוהג מורי הרב ר' נתן נ"ע וגם אני הא תלמידו. ובעת הגביהו הסל יאמר בקול רם הא לחמא עניא וכו' ככל הכתוב בספר הזה. ויש לועזין השתי בבות ראשונות ומנהג יפה הוא למיען יכירו וידעו התינוקת מה העבודה הזאת עלינו ולזה יראה לי ללעוז גם את השלשית היא בבת עבדים היינו וכן מצאתי כתוב בספר משמרת המועדות. גם כתב שם שביום גם כן ראוי לומ' ההגדה אך לא כן אנחנו עושים ודעביד כמר עביד ובעת קריאתה ראוי לכוין במלותיה ולהאמין (בכל s. מה שבה ולא לחלוק ולהקשות (m. עליה אם מצד האמת ואם מצד כי אין מקשין בהגדה ודע זה

אורך ביאור לסדר זה הוא
לשאינו יודע ואל
חכם מה הוא אומר

קַדֵּשׁ וּרְחַץ כַּרְפַּס
יַחַץ מַגִּיד רָחְצָה
מוֹצִיא מַצָּה מָרוֹר
כּוֹרֵךְ שׁוּלְחָן עוֹרֵךְ
צָפוּן בָּרֵךְ הַלֵּל נִרְצָה:

Comme dans le *Mahzor Vitry,* le morceau qui résume le rituel du Séder est formé de quatre verselets octosyllabiques divisés en hémistiches qui riment entre eux ; ce morceau, on le sait, est attribué à Raschi. Dans le *Mahzor Vitry*, p. 281, après כרפס, manque le mot יחץ. Dans le Rituel de Corfou se trouve le même morceau précédé de cette ligne : עוד סימנים אחרים לחכם שלישי. Il y en a d'abord un autre, plus long, qui est de R. Méïr b. Baruch de Rothenburg. On lit, en effet, en tête : סדר בקיצור מיסוד הרם רבינו מאיר ז"ל. Voici cette pièce :

על הגפן קדוש בזמנה. במוצאי שבת י'ק'נ'ה'ז נמנה...
ולאחריו מעין שלש טעונה. ודיו ירחץ ויברך כתקנה...
אדמה בטיבול ברכה הגונה. וכוצע שנייה למשמרת נתונ'...
וירם קערה ורון בקנה. הא לחמא עניא די אכלו אבהתנ'...
ומוזג שני בנה נשתנה. ברכת היין לבסוף אינה...
נוטל ובוצע על הראשונה. וכורכה לתחתונה שהיא עליונה...
כזית מרור בחרוסת ישקענה. מצות ומרורי' כזית רעננה...
לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרונה (Kohelet, I, 11).

[1] *Pésahim*, 116 *b*; *Mahzor Vitry*, p. 271. Cf. Abraham b. Nathan, *Manhig*, Pésah, § 73.

Le commentateur remarque à ce propos :

פי׳ בלא זכרון ובלא ברכה לא לפניה ולא לאחריה גם על החרוסת אין מברכי׳ לפי שהוא טפל לירקו׳ ותנן כל שהוא עיקר ועמו טפל מברך על העיקר ופוטר את הטפל. . .

Voici la deuxième pièce mnémotechnique du rituel de Corfou :

סימנים אחרים לחכם אחר זצ״ל

ק׳נ׳ך	ר׳ה׳נ׳ה	מ׳מ׳ך

קדוש . נטילה . כרפס . יבצע . הגדה . נטילה . המוציא . מצה ומרור . כריכ׳ :

Voici comment je comprends ces mots : « Ton Créateur aura quelque jouissance de toi. »

Ce morceau, comme celui de Raschi, représente le premier et le dernier des six vers qui sont cités par Abudarham.

Le texte offre quelques variantes qui ne sont pas toutes dénuées d'importance :

הא לחמא עניא: דאכלו, כל מאן דצריך
מה נשתנה: חמץ או מצה, אין אנו מְטַבְּלִין במרור, בין מסובין
עבדים היינו: הב״ה, כלנו יודעים את התורה כלה, ביציאת
[מצרים וכל המספר[1] ביציאת מצרים]
מעשה בר׳ אליעזר: מספרין, קרית
אמר רבי אליעזר: כל הלילות, כל להביא
רשע מהו אומר: ואלו היית שם לא היית נגאל
ושאינו יודע: בצאתי מן מצרים יכול מראש חדש
ברוך שומר: לעשות מה שאמר
הוא שעמדה
ויגר שם: להשתקע אלא לגור שם, מצויינין שם, כמדה שנ׳
ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד,
ולא על ידי השליח, בעצמו ובכבודו, בארץ מצרים אני ולא מלאך
והכיתי כל בכור אני ולא שרף
אלו עשר מכות: אלו הן, סמנין
ר׳ יוסי הגלילי: מהו. מהו, לקו באצבע עשר מכות ועל הים
לקו ביד חמשים מכות
ר׳ אליעזר: זעם שתים צרה שלש, לקו באצבע, לקו ביד
ר׳ עקיבא: אפו אחת, לקו באצבע, לקו ביד
כמה מעלות: ולא הרג בכוריהם, אלו הרג בכוריהם, ולא בנה לנו
בית הבחירה
על אחת: הוציאנו[2], עשה, עשה, הרג בכוריהם, נתן, קרע, העבירנו,
שקע,

[1] Contrairement à Abudarham, éd. Ven., p. 48*b*, et *Mahzor Vitry*, p. 95, note 10.
[2] Cf. סדר רב עמרם I, ל״ט.

ספק, האכילנו, נתן, קרבנו, נתן, הכניסנו ובנה לנו בית הבחירה
רבן גמליאל: אלו הן, אוכלין, אוכלין, בְּצַקְתָּ אבותינו, אוכלין,
הַמַּצּוֹת
בכל דור ודור: לא אבותינו גאל הק"בה בלבד אלא אף [m. אותנו
הוציא משם [נ' גאל עמהם .m]
לפיכך אנחנו חייבין: לברך לקלס למי, לפניו הללויה
מ"א' א"מ"ה' אשר גאלנו: מן הפסחים ומן הזבחים [צריך לומר
הזבחים קודם .m לכשיגיע

Après la bénédiction sur le vin de la deuxième coupe, on lit :

ושותה בהסבת שמאל ואינו מברך ברכה מעין שלש כי לא יסיח דעתו מלשתות אבל יסעוד תכף וישתה כרצונו אבל צריך ליטול ידיו כי אולי הסיח דעתו מעת שנטל ידיו עד עתה ואם היות הידים עסקניות אולי נגע בדבר בלתי טהור או אולי השיל כְּנדה בסעודה ולזה צריך שיטול ידיו ויברך עליהם בקול רם באופן שבני הבית יענו אמן אחר הברכ' וכן יעשה בכל ברכה וברכה כאשר כתבנו .m ואחר יקח הנצה השלמה העליונה והפרוסה אשר תחתיה ביחד ויברך תחלה מוציא משום תדיר ושאינו תדיר קודם ויאמר .m ב"א"י' א"מ"ה' המוציא לחם מן הארץ. ולא יבצע עדין אבל יאמר תכף ב"א"ה' א"מ"ה' אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצה ויבצע שתיהן ויאכל משתיהן יחד כזית מכל אחת ואחת ויאכלם בהסבת שמאל ויתן כזית מכל אחת לכל בני ביתו וככה יאכלו בני ישראל את לחמם זה כמוהו" ואחר יקח מן החזרת וישבול אותה בחרוסת [ולא ישהנה שם .m וקודם שיאכלם יאמר ב"א"ה' א"מ"ה' אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מרור ויאכלם כולם בלא הסבה אבל יכוסס המרור יפה וכן יתן לכל בני ביתו.. ואחר יקח מן המצה השלישית השלמה לפי דעת קצת כזית ויכרוך אותה בחזרת ואחר ישבול הכל בחרוסת [זכר למקדש כהלל .m ויאכל הכל יחד בלא ברכה ובלא הסבה .m וכן יתן לכל בני ביתו .m ומורי ה"ה"ר' ר' נתן נ"ע היה נוהג לקחת מאי זו נחשתי מצות שכבר נעשו מהם ועליהם הברכות המזכרות ועושה [מהם .m הכריכה והשלמה השלישית היה מניח עד סעודת שחרית ועליה היה מברך ברכת המוציא כדי לעשות על כל אחת ואחת מצוה בברכה [ועליה כתב רבם עניה זו לשוא שמורה להיות נאכלת בלא ברכה והיא בשאר חברותיה שמורה בכל וערוכה .m וזה מנהג חשוב וכן אני נוהג.. ואחר יאכל וישתה וישכח רושו ויישב לבו הוא ובני ביתו כברכת ר"י אשר נתן לו [והאוכל כל הסעודה בהסבה הרי זה משובח .m ואחרי אכלה ושתו כרצונו יאכל הוא וכל בני ביתו כזית מן המצה המונחת תחת הטפה הנקראת אפיקומן ויאכלנה בהסבת שמאל ולא יאכל אחר כן דבר על דרך שאמרו .m אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.. וקודם שיעשה ברכת המזון יטול את ידיו ולא יברך כניו שאמרו ז"ל מים אחרונים חובה ואינם טעונים ברכה וכן ראוי לעשות בכל סעודה .m] ומזוג כוס שלישי ועליו יברך ברכת המזון ומורי ה"ה"ר' נתן נ"ע היה

נוהג לברך ברכת המזון בשתי לילות אלו [הוא ולא אחר, m] באמרו דלא גרע כוס זה מהשלשה האחרים שהבעל הבית מברך על כל אחד ואחד מהם וזה למה יומר מה עשה ועוד שסדר כל אותו הלילה מוטל על הבעל הבית או על בעל הסדר [לעשותו על כן עליה דידיה רמיא ולא על אחר, m] וזה כפתור ופרח וכן אני נוהג.. ואחר שסיים ברכת המזון וברך בורא פרי הגפן ושתה בהסבת שמאל יברך ברכה מעין שלש זו נסחתה

ברוך אתה י״י אלהינו מלך העולם על הגפן ועל פרי הגפן ועל השדה ועל תנובת השדה על ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה ולהודות לך עליה רחם י״י אלהינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלם עירך והעלנו בתוכה ושמחנו בבנינה [ונברכך עליה בקדושה ובטהרה, m] כי אתה טוב ומטיב לכל ונודה לך על הארץ ועל הפירות ברוך אתה י״י על הארץ ועל הפירות [וכן ראוי לזכור אחר כל סעודה וכל שתיה שאחריה הכח הדעת, m] ואחר ומזוג כוס רביעי ויגמור עליו ההלל. ומה שנהגנו להתחיל בשפוך חמתך ולא במקום שהנחנו [בו הנה, m] לא ראיתי בו טעם ולא שמעתיו ולי נראה שאולי הוא מפני שכבר אכלנו לשבעה ושתינו לרוויה אשר בגלל זה אולי דברנו דופי או עלה על רוחנו מחשבה בלתי הגונה שבגללם ראוי ישפך אף י״י וקנאתו עלינו ולהניחנו אל המקרים הרעים המזיקים גם כל הלילה ההוא משומר מן המזיקין הנה לחשאנו וכי הוא ית׳ אינו מקפח שכר כל בריה ולילה נתן רשות למחבלים לחבל [ואולי נהיה נזוקים מהם, m] לפיכך אנו מתחילין להתפלל אליו שאם קצף עלינו להשאירנו שישפוך חרון אפו על הגוי ועל הממלכה הבלתי קוראים אליו ולא מכירים אותו [בשום עת, m] הפך מנהגנו אשר [גם עתה, m] אל י״י אלהינו כל קראנו אליו ועם כל זה לא יעשה זה למענו כי אם לתת כבוד לשמו וזה מה שאנו סומכין לא לנו אל שפוך חמתך.

שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך ועל הממלכות אשר בשמך לא קראו: שפוך עליהם זעמך וחרון אפך ישיגם. תרודם בשבט ברזל ככלי יוצר תנפצם. תהי טרדתם נשמה באהליהם אל יהי יושב. תרדוף באף ותשמידם מתחת שמי י״י: ומחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו תנה עון על עונם ואל יבאו בצדקתיך: תתן להם מגינה לב תאלתך להם: תן להם כפעלם וכמעשה ידיהם תן להם השב גמולם להם תשיב להם גמול י״י כמעשה ידיהם: תן להם י״י מה תתן תן להם רחם משכיל ושדים צומקים כי אכלו את יעקב ואכלוהו ויבלוהו ואת נוהו השמו

Après :

כי מעולם ועד עולם אתה אל ברוך אתה י״י גולך מהולל בתושבחות

le texte porte :

בכאן נגמר ההלל לזה יטול הכוס ואומ׳

ב׳א׳ה׳ א׳מ׳ה׳ בורא פרי הגפן . . ושותה בהסבת שמאל. ואחר

מברך ברכה מעין שלש והיא [כתובה m. קודם שפוך וכו׳ ואם ירצה לשתות כוס חמשי יאמר עליו הלל הגדול הוא זה הודו לי׳ כי טוב

Puis vient :

ואנחנו קהל הצרפתים נוהגים
לומר אחר כן
הננו צדיקים בי׳ לישרים נאוה
תהלה
ואחר

נשמת כל חי : מפרנס ומרחם, המהולל בכל התושבחות, וי׳ עד לא ינום ולא יישן המעורר ישנים והמעיר נרדמים מחיה מתים ורופא חולים פוקח עורים וזוקף כפופים ולך לבדך, ואלו, והגלינו כאילות אין אנו מספיקין להודות לך י׳ אלהינו ולברך את שמך י׳ מלכנו, ורב ריבי רבבות פעמים הטובות נסים ונפלאות, מלפנים ממצרים גאלתנו, ומחלאים רעים דליתנו, אנא אל תטשנו י׳ אלהינו ואל תשכחנו לנצח, וישבחו ויקדשו, וכל לשון לך תשבע וכל עין לך תצפה, לפניך לך לבד תשתחוה וכל הלבבות יראוך, לשמך י׳ אלהינו, קונה ברחביו שמים וארץ, ונפארך .d. הגבוה לנצח עדי עד והנורא בחילו נראתיך, וקדוש שמו שוכן עניים אתה תשמע וזעקת הדל תאזין תקשיב ותושיע וכתיב, בפי ישרים תתרומם ובדברי צדיקים תתברך בלשון חסידים תתקדש ובקרב קדושים תתהלל במקהלות ורבבות, לברך .d, ברכות והודאות לשמך הגדול והקדוש כי מעולם ועד עולם אתה אל [ט״ו מינו שבחים כנגד שם יה וכן ט״ו ואו״ן בויציב ונכון וכו׳ [ב״א״ מלך מהולל בתושבחות אל ההודאות אדון הנפלאות רבון כל המעשים הבוחר בשירי זמרה יחיד חי העולמים . . ואם ירצה לשתות יברך בורא פרי הגפן וישתה בהסב׳ שנאל. ואחר יברך ברכה מעין שלש. ואם יצמא לא ישתה יין . . m.

יש חותמין כאן אע״פ שחתנו בהלל הקטן אבל יותר נכון שלא לחתום אם לא שלא חתם בשכבר כמו שאנו נוהגים שלא לומר יהללוך השם כל מעשיך וכו׳ אחר הודו לי׳ כי טוב כי לעולם חסדו שבסוף הלל אכן אנו אומרים תכף הלל הגדול ואחריו נשמת בעבור ששניהם מספרים ביציאת מצרים ואז יכול לחתום גם כי לא ברך בתחלת הלל לא לגמור ולא לקרוא גם כי היה נראה יותר שלא לחתום כלל אכן מנהגן של אבות תורה הוא לזה איש כל הישר במנהגו יעשה. וכבר נהגו קצת לומר פסח מצרים אע״פ שאינו מנשבע שטבעו חכמים לומר בלילה הזה לזה

אכתבנו כאן מצורף כי הרגלתי לאמרו בליל שני לבד

פסח מצרים אסירי יצאו חפשים פסח
דורות בעלונו אדונים כפשים[1]

[1] Dans le Rituel de Carpentras סדר לשלש רגלים (Amsterdam, 1759), p. 21 *a*, on lit : קשים.

עורה לקראתי וראה

פסח מצרים גאלת בזרוע עמך פסח
דורות דוממתי מפני זעמך ע׳ל׳ר׳

פסח מצרים הכית בהם כל בכור פסח
דורות ולדי נועצו לעבור ע׳ל׳ר

פסח מצרים זבחו שה לבית אבות פסח
דורות חטפוהו זאיני ערבות ע׳ל׳ל׳

פסח מצרים טעמוהו חגורי מתנים פסח
דורות ישבתי כיושבת אבנים ע׳ל׳ר׳

פסח מצרים כתם דמו היתה לאות פסח
דורות לבי סחרחר לתלאות ע׳ל׳ר׳

פסח מצרים מושיע בתינו הציל פסח
דורות נערו ארות ואין מציל ע׳ל׳ר׳

פסח מצרים סיפי לא בא המשחית פסח
דורות ערוץ גבה לבו עד להשחית ע׳ל׳ר׳

פ״מ פדויי מהרו לשלחם פ״ד
צרי אך בי נלחם ע׳ל׳ר׳

פ״מ קדושים נתן לחן פ״ד
רודה פנו עניו טוחן ע׳ל׳ר׳

פ״מ שאלה אשה משכנתה פ״ד
שפחה תירש גבירתה ע׳ל׳ר׳

פ״מ תורתו מצה ומרור פ״ד
תקרא לשבוים דרור ע׳ל׳ר׳

ככתוב בלי עון ירוצון ויכוננו עורה
לקראתי וראה [1]

מבית און שברת מדני קומי לך רעיתי ארץ
חפץ אמר ר״י יפתי ולרי לך

מבית בוגד בית מנון ק׳ל׳ר׳ ארץ
הכנעני והלבנון ר׳ר׳ל׳

מבית גוי גויך כבש ק׳ל׳ר׳ ארץ
זית שמן [2] ודבש ר׳ר׳ל׳

מבית דולק חמתו ביערה ק׳ל׳ר׳ ארץ
חטה ושעורה ר׳ר׳ל׳

מבית הוברי שמים ק׳ל׳ר ארץ
נחלי מים ר׳ר׳ל׳

מבית וכח הוקשה אתי ק׳ל׳ר׳ ארץ
הכנעני והחתי ר׳ר׳ל׳

מבית זר להשחתך [3] אבה ק׳ל׳ר׳ ארץ
טובה ורחבה ר׳ר׳ל׳

[1] *Ib.*, ככתוב התאנה הנשה פגיה והגפנים סמדר נתנו ריח קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך.
[2] *Ib.*, חלב.
[3] *Ib.*, לשחתך.

מבית חונף דלים גוזל ק׳ל׳ר׳ ארץ
אשר אבניה ברזל ר׳ר׳ל׳

מבית טופל שקר ובזה ק׳ל׳ר׳ ארץ
הגליד לאחוזה ר׳ר׳ל׳

מבית יהיר און חורש ק׳ל׳ר׳ ארץ
אשר יי אלהיך דורש ר׳ר׳ל׳

מבית כלא מצוד חרמים ק׳ל׳ר׳ ארץ
נחלי מים[1] ר׳ר׳ל׳

מבית לוחץ עלוב עלב ק׳ל׳ר׳ ארץ
זבת חלב ר׳ר׳ל׳

מבית מונף דנת דיני ק׳ל׳ר׳ ארץ
אחוזת י׳י ר׳ר׳ל׳

מבית נוכל אוכל עד ק׳ל׳ר׳ ארץ
יעזר והגליד[2] ר׳ר׳ל׳

מבית סורר מגוריו דעות ק׳ל׳ר׳ ארץ
חרים ובקעות ר׳ר׳ל׳

מבית עולל דמה לסחבה ק׳ל׳ר׳ ארץ
טובה ורחבה[3] ר׳ר׳ל׳

מבית פרצח צוארי חרוזי ק׳ל׳ר׳ ארץ
הכנעני והפריזי ר׳ר׳ל׳

מבית צלמות מסכנות[4] ק׳ל׳ר׳ ארץ
אשר לא במסכנות ר׳ר׳ל׳

מבית קצתי חתן וחותן[5] ק׳ל׳ר׳ ארץ
אשר י׳י אלהיך נותן ר׳ר׳ל׳

מבית רבתה חבלותיה ק׳ל׳ר׳ ארץ
כנען לגבולותיה ר׳ר׳ל׳

מבית שלחיו ענבי רוש ק׳ל׳ר׳ ארץ
דגן ותירוש ר׳ר׳ל׳

מבית תעתוע אדונים קשה ק׳ל׳ר׳ ארץ
אפרים ומנשה ר׳ר׳ל׳

מבית חשך אפלים[6] ק׳ל׳ר׳ לשנה הבאה בירושלם
יפתי ולכי לך

ככתוב התאנה חנטה פגיה והגפנים סמדר נתנו ריח קומי לך רעיתי
יפתי ולכי לך

DAVID KAUFMANN.

[1] *Ib.*, לחם וכרמים.
[2] *Ib.*, וארץ הגליד.
[3] V. Zunz, *Synagogale Poesie*, p. 448.
[4] *Ib.*, ארץ אשר לא יגיעת בה.
[5] *Ib.*, משכנות.
[6] *Ib.*, ואפלים

UNE AUMONIÈRE JUDÉO-ESPAGNOLE

EN PIERRE

Nous publions ici la reproduction d'une coupe qui appartient à M. le baron Alphonse de Rothschild, président honoraire de notre Société. C'est une sorte d'aumônière taillée dans la pierre et dont l'emploi est déterminé par les inscriptions qui la couvrent. On lit sans difficulté sur la ligne circulaire du haut :

ריי אחשורוש אילה ריינה אסתר

Bien que le bas des mots אילה ait été cassé, la lecture n'en est pas douteuse ; elle donne :

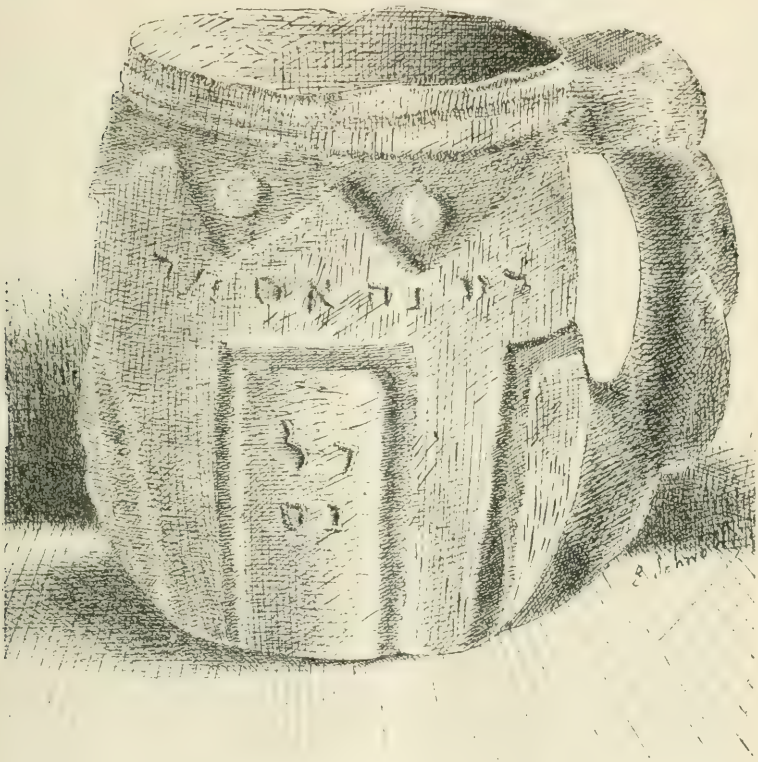
Rey Ahasweros y la reyna Esther.

Nous pouvons immédiatement en conclure que c'était une aumônière pour la fête de Pourim. On pourrait, il est vrai, y voir une coupe servant pour le banquet de cette fête, mais les autres inscriptions semblent indiquer que cet objet était plutôt à l'usage d'une synagogue.

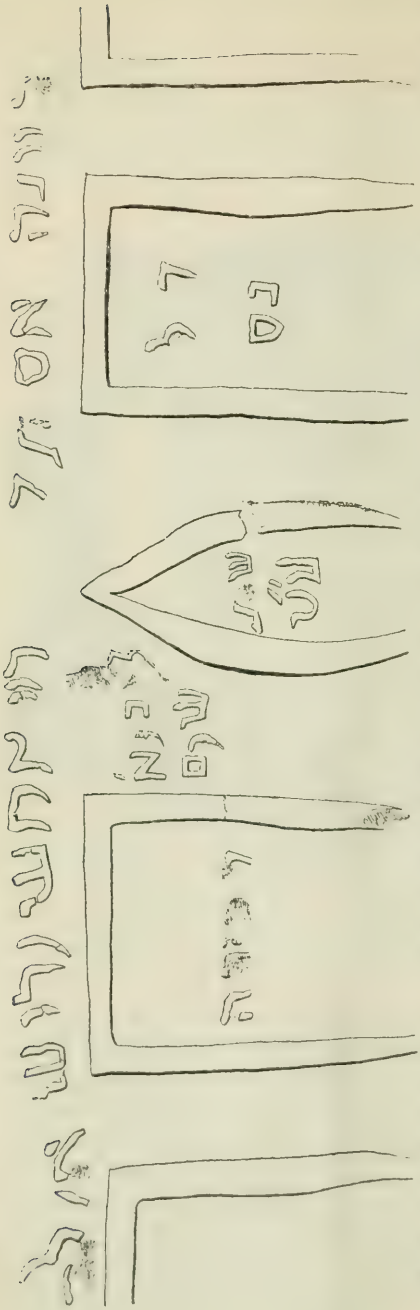
Au centre se détache très bien la date de fabrication : שנת עט = 1319. A droite, et c'est la partie que reproduit notre dessin, se voient quatre lettres, écrites sur deux lignes, qui sont difficiles à déchiffrer. Peut-être faut-il lire ולנס = Valence. Il est vrai que les auteurs hébreux transcrivent plutôt le nom de cette ville par ולנסיא, mais Zunz, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, I (1823), p. 144, a déjà montré que cette orthographe n'était pas constante ; on trouve, en effet, בלנסי, pour désigner un habitant de Valence. Quant au *v* espagnol, il est indifféremment rendu par un *vav* ou un *bet*.

Ce qui confirmerait cette lecture, c'est le mot qui fait pendant à celui-ci. Quoique très maltraitées, les lettres se devinent assez aisément; elles donnent ויכירה = Figuera. Or, on sait que la juiverie de Valence était située dans le quartier appelé de ce nom (*Revue*, t. XIII, p. 139).

Toutefois, il ne faut pas se dissimuler que cette explication se heurte à plusieurs objections. D'abord, la première lettre du mot qu'on peut, à la rigueur, lire רלנס ressemble plutôt à un ד ; ensuite, il serait étrange que le nom de la ville eût été écrit en deux parties ; enfin, l'orthographe רלנס pour Valence ne se rencontre dans aucun autre document et ne correspond aucunement à la



prononciation populaire du mot. Aussi M. le R. P. Fidel Fita, à qui nous avons communiqué le fac-simile de notre coupe, est-il disposé à voir, dans ce cartouche, *del nes* (du miracle). On sait que l'histoire d'Esther est considérée par la tradition comme miraculeuse ; la bénédiction qui la rappelle commence par les mots על הנסים « pour les miracles ». Le Talmud, d'ailleurs, dit que la délivrance due à Esther fut le dernier miracle : אסתר סוף כל הנסים (*Yoma*, 29 *a*). Cette lecture aurait l'avantage de justifier l'existence de deux lignes dans ce carré. Dans ce cas, il serait permis de voir, dans le cartouche correspondant, זכירה « souvenir »,



et, comme pour l'inscription du haut, le côté gauche de la coupe serait la suite du droit ; nous aurions ainsi :

זכירה דל נס

« Souvenir du miracle ».

Ce langage macaronique serait en harmonie avec celui de la bande du haut.

Quant aux deux mots qui figurent au milieu, sous ריר, nous ne sommes pas encore arrivé à en trouver une explication satisfaisante. En tout cas, l'א de la ligne supérieure est surmonté de deux points, qui, s'ils ne sont pas un signe d'abréviation, indiquent que cette lettre a été écrite à tort D'un autre côté, il est impossible, en voyant le mot שלם à la ligne inférieure, de ne point penser à ירושלם. N'était la troisième lettre du haut, qui paraît bien un ב, on serait tenté de lire לירושלם « pour Jérusalem », ce qui conviendrait parfaitement à la destination de cette coupe. Faut-il supposer que le graveur s'est trompé ?

Quoi qu'il en soit, ce spécimen des objets du culte employés en Espagne ne manque pas d'intérêt. Il n'a pas seulement l'attrait de la rareté, car jusqu'ici il est unique en son genre, mais il montre l'usage de la langue espagnole dans le service de la synagogue.

ISRAEL LÉVI.

THOMAS PLATTER

ET LES JUIFS D'AVIGNON

La Société des Bibliophiles de Montpellier vient de publier, sous le titre de *Félix et Thomas Platter* [1], les notes recueillies par deux étudiants bâlois [2], au cours d'un voyage qu'ils firent, pendant la seconde moitié du XVIe siècle, en Languedoc, en Provence, et en Catalogne. Les frères Platter séjournèrent tous deux pendant quatre ans, l'un de 1552 à 1557, l'autre de 1595 à 1599, à Montpellier, où les avait attirés la grande renommée de l'Ecole de médecine, dont l'enseignement brillait alors d'un très vif éclat. Le journal où ils ont consigné leurs impressions contient des renseignements fort intéressants sur les Juifs qui, sous le nom de « Marrans », habitaient, à cette époque, l'ancienne capitale des Guilhems. Nous en parlerons dans un prochain article.

Les Juifs du midi de la France, que l'édit royal du 17 septembre 1394 avait bannis à perpétuité du royaume, s'étaient retirés, en partie, dans le Comtat-Venaissin, principalement à Carpentras et à Avignon. Thomas Platter, qui visita, en 1599, les descendants de ceux de cette dernière ville, nous apprend qu'ils étaient alors au nombre de cinq cents environ. Ils habitent, dit-il, la même rue, fermée par deux portes à ses extrémités. Ils sont placés sous la protection du gouvernement papal, qui leur fait payer de lourdes redevances, et obligés d'assister tous les samedis, alternativement et par tiers, et cela sous les peines les plus sévères, à un sermon de pénitence qu'un jésuite est chargé de leur faire dans une des églises de la ville. « Et cependant, ajoute Platter, a-t-on jamais vu, de mémoire d'homme, un juif se convertir ? »

Ils font le commerce des habits, des bijoux, des draperies, des armures, en un mot de tout ce qui sert à vêtir l'homme. Il leur

[1] Montpellier, libr. Camille Coulet, 1892.

[2] Félix et Thomas Platter occupèrent successivement les charges d'*Archiater* de la ville de Bâle et de professeur à son Université.

est défendu d'exercer d'autre industrie, sauf le change. Leurs boutiques sont toutes au rez-de-chaussée et ne reçoivent d'autre jour que celui qui vient des ciels-ouverts. Ils sont presque tous tailleurs, fort habiles à réparer et à raccommoder les vieux vêtements. Ils ne jouissent pas du droit de propriété et il ne leur est permis d'acheter ni maison, ni jardin, ni champ, ni pré, dans ou hors la ville.

La Synagogue qu'ils possèdent est située dans un souterrain, une vraie cave, prenant jour d'une salle supérieure à travers un châssis. Un rabbin aveugle (?) y prêche aux femmes, en mauvais hébreu, car le dialecte des Juifs d'Avignon est mélangé de mots languedociens. Dans la salle supérieure [1], mieux éclairée, on prêche, au contraire, aux hommes en bon hébreu.

Le Saint des Saints est dans une enceinte grillée où personne autre que le grand-prêtre ne peut pénétrer [2].

Devant le Tabernacle est suspendu un lustre avec plus de cent lampes en verre, remplies d'huile qu'on allume seulement aux jours de fête [3].

Thomas Platter a assisté lui-même, à ce qu'il raconte, à un grand nombre de cérémonies juives, et il a noté ses impressions dans son journal, écrit en dialecte bâlois.

La Société des Bibliophiles a cru devoir supprimer, dans sa récente publication, comme s'écartant trop de son cadre, les longs détails que donne Platter sur ces cérémonies.

Il nous a paru intéressant de les reproduire ici, tels qu'ils sont relatés dans le manuscrit conservé à la Bibliothèque de l'Université de Bâle. Une copie de ce manuscrit existe à la Bibliothèque de Montpellier. Nous en devons la communication à l'obligeance du savant bibliothécaire de cette ville, M. Gaudin, à qui nous sommes heureux d'adresser nos sincères remerciements [4].

La relation de Platter ne nous apprendra rien de nouveau, mais elle est intéressante, parce qu'elle est la déposition d'un témoin oculaire.

SALOMON KAHN.

[1] Platter veut parler de l'estrade (Téba) placée au premier étage, comme on peut le voir encore aujourd'hui dans le temple de Carpentras.

[2] L'auteur confond à tort le tabernacle (Hékhal) de nos synagogues avec le Saint des Saints du temple de Jérusalem, où le grand-prêtre lui-même ne pouvait pénétrer qu'une fois par an, le jour de Kippour.

[3] Voir, pour tous les détails qui précèdent, *Félix et Thomas Platter*, pages 242, 251 et 391.

[4] M. L. Kiefler, ancien professeur du lycée de Montpellier, a tenté de traduire, pour la Société des Bibliophiles, la partie du manuscrit de Platter que nous publions. Nous nous sommes servi de son travail, que M. Gaudin a bien voulu nous communiquer.

MANUSCRIT DE LA BIBLIOTHÈQUE DE MONTPELLIER.

I.

Lois et coutumes juives.

Je dirai tout d'abord que les Juifs fréquentent assidûment leur temple et qu'ils prient Dieu avec ferveur, mais sans grande intelligence. Leur croyance est renfermée dans treize articles, relatifs aux attributs de Dieu.

Dieu est le créateur de toutes choses ; il est un ; il n'a point de corps ; il est éternel ; il veut être adoré tout seul. Il a choisi dans le monde un peuple et des prophètes. Le plus grand de ces prophètes est Moïse, qui reçut, de la bouche de Dieu, la Loi que les Juifs suivent encore aujourd'hui. Cette loi ne changera jamais. Dieu connaît toutes les pensées et toutes les actions des hommes. Il récompense les justes et punit les méchants. Un jour viendra où il enverra le Messie. Enfin, au moment qu'il lui a plu de fixer, il rappellera les morts à la vie.

Les Juifs ne reconnaissent pas seulement, comme articles de foi, les paroles des prophètes, mais encore les commentaires de leurs savants rabbins qui ont, à leurs yeux, plus d'autorité que la loi de Moïse elle-même. Ils considèrent également, comme faisant partie de la Loi, la tradition que Moïse reçut et transmit oralement aux siens, sans l'écrire nulle part, pour empêcher les païens d'en avoir connaissance et d'assurer, comme eux, leur salut par la pratique de la loi tout entière.

Les commentaires sont renfermés dans le livre sacré du Talmud, que Moïse rapporta, en même temps que la loi écrite, des hauteurs du Sinaï ; car, pendant qu'il séjournait quarante jours et quarante nuits sur la montagne, Dieu le prit à son école, et, après lui avoir donné la loi écrite, la lui expliqua en détail, en lui ordonnant de transmettre ces explications aux enfants d'Israël, avec autant de soin que la loi elle-même. Voilà pourquoi les Juifs se glorifient de posséder quatre biens, dont toutes les autres nations sont privées : 1° le pays de Chanaan ; 2° la Loi ; 3° les prophètes ; 4° la Résurrection des morts.

Les savants rabbins ont divisé la loi de Moïse en 613 commandements, c'est-à-dire en lois positives et en lois négatives. Les lois positives sont au nombre de 248, nombre des membres du corps humain. Les lois négatives sont au nombre de 365 comme les jours de l'année ou les veines du corps de l'homme. On sait, d'ailleurs, que chaque veine retient l'homme quand il veut violer une défense, d'où le dicton : Celui qui transgresse les commandements de Dieu n'a pas

une bonne veine dans le corps. Il en est de même des membres du corps humain, chacun d'eux pousse l'homme à faire ce que la loi ordonne, d'où il suit que, si chaque membre et chaque veine remplissent journellement leurs devoirs, la loi de Moïse se trouve intégralement observée.

Certains rabbins ont ajouté à ces commandements sept autres, ce qui en porte le nombre à 620, c'est-à-dire à autant de mots (lisez, lettres) que renferme le Décalogue. Et bien que les femmes aient quatre membres de plus que les hommes, elles ne sont pas astreintes, en raison de leurs occupations du ménage, à observer plus de 64 lois négatives et 36 lois positives.

2.

La Circoncision.

Durant les deux mois que je restai à Avignon, je vis circoncire deux garçons dans le temple. Voici en quoi consiste la cérémonie :

Celui qui circoncit doit être israélite, du sexe masculin et très exercé dans cette opération.

La première circoncision à laquelle j'assistai fut faite par le père de l'enfant. Il avait à chaque pouce des ongles longs et bien affilés. Le couteau dont il se servit était en fer ou en acier, bien acéré, avec un manche en cuivre jaune. Il ressemblait à un rasoir ; il était cependant moins épais. On mit l'enfant dans un bain, avant de le circoncire, afin qu'il fût propre pendant l'opération ; dans le cas contraire, il est défendu de prononcer aucune prière, et le péritomiste est obligé d'attendre, pour faire la circoncision, que le corps de l'enfant soit lavé. La cérémonie eut lieu le 8e jour de la naissance de l'enfant. Tous les préparatifs avaient été faits de grand matin. Deux sièges, couverts de beaux tapis de soie et de velours, étaient placés près du Tabernacle, où est déposé le livre de la Loi. Le parrain et le péritomiste se tenaient l'un à côté de l'autre, plusieurs Juifs les assistaient. L'un de ces derniers cria, d'une voix forte, qu'il était temps d'apporter les objets nécessaires pour la cérémonie. Aussitôt arrivèrent plusieurs jeunes garçons portant un flambeau, formé de douze petits cierges, symbole des douze tribus, des coupes de vin rouge, le couteau, une assiette pleine de sable, une tasse pleine d'huile d'olive, dans laquelle plongeaient des bandes de toile fine, que l'on plaça sur la blessure. Ils se rangèrent tous autour du péritomiste afin de s'initier à l'opération de la circoncision, car la charge de péritomiste s'achète à l'enchère publique dans la synagogue, comme cela a lieu pour d'autres fonctions sacrées.

Certains Juifs préparent des toniques pour ranimer le père ou le parrain, si le cœur venait à leur manquer à la vue des souffrances de l'enfant.

Le parrain s'assit sur l'un des deux sièges. Le péritomiste se

plaça en face de lui et entonna d'abord le cantique du 2e livre de Moïse, que chantèrent les enfants d'Israël après le passage de la Mer Rouge, et puis plusieurs autres cantiques encore.

A ce moment, les femmes apportèrent l'enfant à la porte de la synagogue, et toute l'assemblée se leva. Le parrain alla le recevoir et revint s'asseoir avec lui, sur son siège. Chacun des assistants s'écria : Barouch Habba, Béni soit celui qui vient ici ; car les Juifs s'imaginent que l'ange de l'alliance, c'est-à-dire le prophète Elie, arrive avec l'enfant, se met sur le siège placé à côté du parrain et regarde si la loi de la circoncision est bien observée. Quand ils préparent le second siège, il faut qu'ils prononcent à haute et intelligible voix les paroles suivantes : « Voici le siège du prophète Elie », faute de quoi il ne viendrait pas assister à la circoncision. Aussi ce siège est-il mis en place trois jours à l'avance, comme pour inviter le prophète à venir en prendre possession.

Le péritomiste défit ensuite le maillot de l'enfant, prit son petit organe par la peau du prépuce, repoussa le gland, frotta fortement le prépuce entre ses doigts pour le rendre insensible et, prenant le couteau des mains du servant, dit, a haute voix, la prière suivante : « Loué sois-tu, Eternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui nous as sanctifiés par tes commandements et nous as ordonné la circoncision ».

Tout en récitant cette prière, il coupa un petit morceau du prépuce de manière à découvrir le gland et le jeta dans l'assiette pleine de sable, en rendant le couteau au servant. Il prit ensuite le verre de vin, en aspira une bouchée, dont il aspergea l'enfant pour prévenir la défaillance. Puis il mit le petit organe dans sa bouche, suça le sang pour arrêter l'hémorrhagie et le cracha dans les bols de vin et de sable. Il recommença cette succion au moins trois fois.

Quand le sang fut à peu près arrêté, il saisit le prépuce avec les deux ongles affilés de ses pouces, le sépara violemment et le refoula derrière le gland, qui resta complètement à nu.

Cette dernière opération fait beaucoup plus souffrir l'enfant que la première.

Le péritomiste pansa la blessure avec la toile trempée dans l'huile et remit l'enfant dans le maillot. Alors le père, qui remplissait les fonctions de péritomiste, prononça la prière suivante : « Loué sois-tu, Eternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui nous as sanctifiés par tes commandements et nous as ordonné d'entrer dans l'alliance d'Abraham, notre père. » Toute l'assistance répondit : « Comme cet enfant est entré dans l'alliance d'Abraham, qu'il entre aussi dans la loi de Moïse, dans l'honneur et la vertu. »

Le péritomiste se lava avec soin la bouche et les mains. Le parrain qui tenait l'enfant se lava et se plaça en face de lui. Le péritomiste prit alors la seconde coupe de vin rouge, la consacra, prononça une prière sur l'enfant et dit : « O notre Dieu, Dieu de nos pères, fortifie cet enfant et conserve-le à son père et à sa mère et que son nom soit

parmi le peuple d'Israël *Isaac, fils d'Abraham*, que son père trouve sa joie dans le fruit de ses reins et sa mère dans celui de ses entrailles, ainsi qu'il est écrit : Ton père et ta mère qui t'ont engendré se réjouissent. Le prophète dit encore : Je passai devant toi et je te vis étendu misérablement dans ton sang et je te dis : Tu vivras dans ton sang. Oui, je te dis, en te voyant ainsi étendu dans ton sang : Tu vivras. »

Ici, le péritomiste trempa son doigt dans la coupe de vin où il avait craché le sang qu'il avait sucé et le passa trois fois sur les lèvres de l'enfant, dans l'espoir que, selon les paroles précédentes, le sang de la circoncision sera pour lui un gage de longue vie.....

Il continua ensuite sa prière et demanda à Dieu de protéger son peuple, parce qu'il observe son alliance, d'accorder la vie au père et à la mère et de bénir leur enfant. Il fit boire tous les jeunes garçons dans la coupe bénite, ordonna d'emporter l'enfant et de le remettre dans les bras de sa mère.

Quelques juifs dévots placent l'enfant, avant et après la circoncision, sur le coussin d'Élie, afin de le faire toucher et bénir par le prophète lui-même. Ils jettent le prépuce dans le sable pour marquer que la postérité de l'enfant doit être aussi nombreuse que les grains de sable de la mer.

Les enfants malades ne sont circoncis qu'après leur guérison. Les enfants mort-nés ne le sont qu'au cimetière, sur le seuil de la tombe et sans prière ; on leur élève un monument funéraire pour inviter les fidèles à prier pour eux.

En rentrant de la synagogue, on fait un repas auquel doivent assister au moins dix hommes et un ou deux rabbins, qui font, au sortir de la table, une longue prière suivie d'un sermon qu'on n'écoute guère.

Voici maintenant ce que l'on fait pour les enfants du sexe féminin :

A l'âge de six semaines, plusieurs jeunes filles viennent s'asseoir autour du berceau orné de guirlandes d'argent, soulèvent plusieurs fois l'enfant et lui donnent son nom. Celle qui est placée au chevet est la marraine. Un repas termine la cérémonie.

3.

Les bains des Juives.

On m'a montré sous la synagogue plusieurs bassins où les femmes viennent souvent se purifier en se plongeant entièrement sous l'eau, de manière qu'il ne reste pas un cheveu dehors. Elles tiennent les doigts et tous les membres écartés pour que l'eau puisse pénétrer partout. Cela les expose souvent à de grands dangers, surtout en hiver, car il leur est défendu de faire chauffer l'eau. D'ailleurs, il est parlé longuement de ces bains et d'autres cérémonies

concernant les femmes dans un livre judéo-allemand, appelé le livre des femmes. Je puis donc me dispenser de m'étendre davantage sur ce sujet.

4.

Comment les Juifs élèvent leurs enfants.

Les Juifs élèvent très bien leurs enfants et les habituent, dès leur bas âge, à pratiquer la Loi. Ils les obligent à se déshabiller au lit, à ne jamais être nu-tête, surtout dans la synagogue, parce que la majesté divine plane au-dessus d'eux et qu'il n'est point permis de se découvrir devant elle. Ils sont persuadés que c'est un très mauvais présage, si un enfant marche nu-tête, surtout entre sept et treize ans. Depuis l'âge de treize ans jusqu'à la fin de leur vie, il leur est absolument défendu d'aller nu-tête. On les habitue aussi, dès l'enfance, à porter une ceinture autour du corps pour séparer le cœur des parties honteuses ; cela empêche, disent-ils, le cœur d'avoir de mauvais désirs pendant la prière.

Les enfants ne sont tenus d'observer la Loi qu'à partir de l'âge de treize ans, et les péchés qu'ils commettent avant cet âge incombent au père, qui en porte la peine. A quinze ans, on doit les initier aux discussions talmudiques. Les garçons se marient à dix-huit ans et même plus tôt et les filles à l'âge de douze ans et un jour ; mais ce n'est qu'à vingt ans qu'ils sont affranchis de la tutelle de leurs parents.

Ils font leur prière au lever du soleil ; c'est la raison pour laquelle leurs parents les réveillent de très grand matin.

5.

Ce que les Juifs font en se levant.

La première chose qu'ils font le matin en se levant est une prière. Dieu, disent-ils, ferme toutes les portes du ciel à l'entrée de la nuit ; les anges les gardent et abandonnent la terre aux démons. Mais à minuit on publie au ciel que les portes vont être ouvertes à l'aube du jour. Les coqs entendent cette proclamation et se mettent à chanter pour réveiller les hommes ; les démons perdent aussitôt leur pouvoir. Voilà pourquoi les Juifs disent le matin : « Loué sois-tu, Éternel, toi qui as donné l'entendement aux coqs. »

Il leur est défendu de se tenir debout, tout nus, sur leurs lits ; ils doivent être couchés et non assis pour mettre leurs chemises, afin que les murs de leurs maisons ne voient pas la honte de leur nudité.

Il leur est également interdit de se laver avec la main droite, parce qu'ils s'en servent pour suivre les versets de l'Écriture, et de se toucher, le matin, sans s'être lavés, parce que des esprits impurs ont pu se reposer sur leur corps pendant la nuit.

Ils se lavent la bouche et la figure, parce qu'elles sont faites à l'image de Dieu, et ils ne prononcent le nom du Seigneur qu'après s'être nettoyé la bouche.

Ils recueillent l'eau de leur toilette dans un bassin et ont soin de ne pas la verser dans un endroit où il passe beaucoup de monde, de peur qu'elle ne soit employée à des maléfices.

6.

Des vêtements des Juifs et des marques qui doivent leur rappeler les commandements et les défenses.

Ils ont un vêtement carré, sorte de petit manteau, qu'ils mettent, les uns, en se levant, les autres, au moment de faire leur prière. Il est composé de deux pièces d'étoffe, de taffetas ou de soie, attachées ensemble, à la partie supérieure, par deux cordons. L'un pend sur la poitrine, l'autre sur le dos. A chacun des quatre coins est suspendue une frange de 8 fils de laine blanche ; chacun a la largeur de 4, 8, ou 12 travers de doigt. Ils appellent ces franges : *Zizith.*

Ils attachent une telle importance à ces mantelets qu'ils sont persuadés qu'il suffit de les porter pour observer toute la Loi. En effet, à chaque frange il y a cinq nœuds, qui représentent les cinq livres de Moïse ; ajoutez-y les 8 fils de laine blanche, cela fait 13. Or le mot zizith est égal au nombre 600 ; d'où il suit que quiconque a des zizith observe 613 commandements.

Ils nouent aussi autour de la tête un bandeau qu'ils nomment *Tephillin*, Precatoria. Ce bandeau porte un gros nœud où se trouvent écrits, sur de la peau de veau pliée en 8 et cousue de soie, des passages du 18e chap. du 2e livre de Moïse et des 6e et 11e chap. du Deutéronome. Ils mettent le bandeau de telle sorte que le gros nœud se trouve sur le front, entre les deux yeux, pour que la loi de Dieu pénètre bien dans le cerveau. En outre, ils prennent un cuir carré, plié en 8, y écrivent des passages du 12e chap. de l'Exode et placent le parchemin dans une poche de cuir, semblable à un dé à coudre. Ils y attachent une longue courroie et l'appellent *Tephillin de la main.* Ils fixent cette courroie au bras gauche, au-dessus du coude, le nœud tourné vers le cœur, qui se trouve ainsi mieux disposé à la prière. Ils roulent ensuite la courroie autour du bras jusqu'à la main. En attachant la courroie au bras et à la tête, ils disent : « Sois loué, Eternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui nous as sanctifiés par tes commandements et nous as ordonné de mettre les Tephillin. » En parlant ainsi, ils tiennent les yeux fixés sur le bandeau du front, le baisent et l'enfoncent ensuite sur les yeux.

On conserve les Tephillin dans de petits sachets à double ou triple compartiment.

Ils regardent ces souvenirs comme très sacrés ; on en parle beau-

coup dans leurs livres, comme je l'ai appris d'eux-mêmes lorsque je les voyais s'en servir dans la synagogue, conformément aux prescriptions de leur Loi.

7.

La prière du matin des Juifs.

Ils se réunissent tous les jours, de bon matin, à la synagogue, car il ne leur est pas permis de faire leur prière, passé la 3e heure du jour.

A l'entrée du temple se trouve scellée dans le mur une barre de fer, où ils essuient leurs pieds quand il fait mauvais temps. En entrant ils se recueillent et songent avec qui ils vont s'entretenir ; ensuite ils font des salutations vers l'Arche sainte et récitent à haute voix un grand nombre de prières marquées dans leurs livres; ils chantent aussi quelques prières et traînent souvent sur un seul mot une demi-heure et même une heure entière. Ils se tournent de différents côtés et, à la fin de chaque prière, hommes et femmes, ces dernières placées dans le sous-sol, s'écrient : *Amen*, *Sélah*. Ils pensent que ces mots sont comme la signature au bas d'un acte et confirment le contenu de la prière.

Enfin, tous quittent la synagogue, mais à reculons, pour ne montrer aucune partie indécente à l'Arche sainte, où est déposé le livre de la Loi. Ils sortent ainsi très lentement, parce que Dieu, disent-ils, compte leurs pas et leur accordera la récompense qu'ils méritent. S'ils rencontrent une femme, ils ferment les yeux pour éviter les mauvais désirs. Ils ne crachent pas à terre dans la synagogue, mais dans un linge, de peur de toucher quelque ange. Ils doivent être placés plus bas que le pupitre qui porte le livre de prières.

Je connais tous ces détails pour les avoir vus maintes fois de mes propres yeux.

8.

Ce que font les Juifs après la prière du matin.

En rentrant chez eux, ils quittent les Tephillin et le mantelet dont nous avons parlé et déjeûnent avant d'aller à leurs affaires. Ils prétendent que la bile est sujette à 63 maladies différentes, dont on se préserve en prenant un doigt de vin et un petit morceau de pain. Les femmes pieuses préparent le déjeûner que les hommes doivent prendre, en temps voulu, à onze heures, sous peine de s'attirer une foule de maladies. Ils se lavent les mains avant et après le repas et les essuient avec soin. Ils observent plusieurs usages pendant le repas, bénissent le pain, le sel et le vin, se tiennent à table comme s'ils étaient assis devant Dieu et ne jettent ni os ni débris derrière

eux ou à côté, de crainte d'atteindre les esprits invisibles. Au sortir de la table, ils y laissent un morceau de pain pour que la bénédiction y demeure. Vers le soir, ils se rendent à la synagogue pour y réciter les prières de l'après-midi et du soir.

Lorsqu'un différend s'élève entre deux parties, l'une d'elles s'avance près du livre de prières, le ferme, frappe dessus avec la main et dit : Je le ferme. Aussitôt les prières sont interrompues jusqu'à ce que leur différend soit vidé. Souvent les deux parties sont obligées de quitter la synagogue sans prier, et quand l'une d'elles s'obstine, les prières restent interrompues pendant quelques jours.

Ils disent des prières, en se couchant, jusqu'à ce qu'ils s'endorment.

9.

De quelques objets qui se trouvent dans leur synagogue.

Le jour du sabbat, quand ils prient dans la synagogue, ils se jettent souvent le visage contre terre, s'inclinent et font toutes sortes de révérences. Ensuite ils passent au livre de la Loi et y lisent la section de la semaine. Le livre de la Loi, c'est-à-dire les 5 livres de Moïse, sont écrits en lettres majuscules sur des peaux cousues bout à bout. Ces peaux s'enroulent sur des rouleaux de bois attachés aux deux extrémités. On les conserve dans une armoire ou Arche particulière, creusée dans le mur. Devant la porte est tendu un beau rideau, qui est d'autant plus riche que la fête est plus grande. Ils aiment surtout à y faire broder de beaux oiseaux. Le livre est toujours enveloppé dans un drap où se trouvent brodés plusieurs mots hébreux et enfermé dans un étui de velours de soie ou d'or, auquel est suspendue une plaque d'argent, retenue par une chaîne également en argent, sur laquelle sont inscrits ces deux mots : *Kéter Torah*, couronne de la Loi.

Pendant que l'officiant (Hazan) tire le livre de l'armoire et le porte au lieu élevé qui est une sorte de chaire, on chante les versets 10 et 35 du 4e livre de Moïse ; Isaïe, 2, 3, Psaumes, 34, 4 et 99, 5 et 9. Sur la grande estrade carrée se trouve une table avec un beau tapis de soie. Le chantre y dépose le livre ; un autre en ôte les enveloppes. Ils appellent un des assistants par son nom et celui de son père, pour qu'il vienne se placer à côté d'eux. Celui-ci baise le livre à travers la toile, prend en main les deux rouleaux en bois et loue à haute voix Dieu de leur avoir donné la Loi. L'officiant lit ensuite un chapitre du livre, après quoi celui qu'ils ont appelé baise de nouveau la Loi et remercie Dieu.

Après cela, deux autres Juifs de l'assistance sont appelés, et chacun fait comme le premier, en sortant de l'estrade par une autre porte que celle par laquelle il y était entré. A ces deux-là en succède un 3e, qui doit avoir les bras solides, car il tient le livre élevé en

l'air des deux mains, le déroule aussi loin qu'il le peut, le promène devant l'assistance de façon que chacun puisse voir l'écriture. Les assistants s'écrient alors : « Voici la loi que Moïse a donnée aux enfants d'Israël. » Les femmes se pressent et se poussent au dehors contre les barreaux des fenêtres afin de voir aussi l'Ecriture sainte, car il leur est défendu de la baiser, comme font les hommes.

Si le juif qui porte le livre faisait un faux pas ou une chute, tous les assistants seraient obligés de jeûner, et ce serait un signe de malheur. Les préposés arrivent ensuite, enroulent de nouveau le livre, l'enveloppent et le remettent dans le fourreau. Alors tout le monde vient baiser le livre et le toucher avec deux doigts, qu'ils se passent ensuite sur les yeux. Pendant qu'on le rapporte vers le tabernacle, l'officiant et les fidèles chantent le verset 36 du chap. 10 des Nombres et le verset 8 du chap. 5 des Psaumes.

10.

De quelle manière les Juifs se préparent au Sabbat.

Ils commencent le Sabbat à la tombée de la nuit. Les femmes allument, dans les maisons, les lumières du Sabbat, en souvenir du péché d'Eve, qui a éteint la lumière de la vie. Elles préparent trois bons repas, l'un pour le vendredi soir et les deux autres pour le jour du Sabbat.

Les Juifs se lavent avec soin le corps, coupent les ongles, qu'ils jettent ensuite au feu, de peur qu'on ne les emploie à des maléfices. Bref, ils se préparent pour le Sabbat comme s'ils se rendaient à une noce.

11.

Comment ils observent le Sabbat.

Ils chantent, prient et font la lecture de la Loi, comme il est dit plus haut. Tout travail leur est interdit; ils ne doivent pas même tuer une puce, mais la prendre et la jeter; il leur est défendu de voyager et de rien faire qui ressemble à un travail. Ainsi, quand ils donnent à manger aux oiseaux, ils ne leur jettent pas trop de grains, parce que le superflu pourrait germer et semblerait avoir été semé à dessein. Ils mangent de l'ail, pour ne songer qu'aux divertissements et aux galanteries. Ils sont persuadés que, pendant le Sabbat, les mauvaises odeurs ne sont pas aussi fortes que les autres jours en certains endroits, parce que l'enfer ne brûle pas ce jour-là et que les damnés ont du répit et peuvent même sortir de l'enfer; mais, aussitôt le Sabbat terminé, ils y retournent et recommencent à brûler : or, c'est la fumée des damnés qui produit les émanations pestilentielles de certaines cavernes.

Ils prétendent aussi recevoir le jour du Sabbat une âme supplémentaire pour réjouir leur cœur. En temps ordinaire, ils ont trois âmes. Pendant le sommeil, l'une d'elles s'en va vers les régions supérieures, l'autre vers les régions inférieures, s'initiant toutes deux à toutes sortes de mystères; quant à la troisième, celle qui nous a été donnée au moment de notre naissance, elle ne quitte pas le cœur ; c'est elle qui produit les songes.

Je passe sous silence une foule d'autres croyances bizarres.

12.

La Pâque des Juifs.

Ils font leurs préparatifs quelques jours à l'avance. Pendant la fête, ils se conduisent en grands seigneurs, se penchent à table sur le côté gauche en buvant et vident, l'une après l'autre, quatre coupes de vin bénit... Ils prient Dieu de relever bientôt leur temple et répètent à chaque instant ces mots : « Bâtis bientôt, bâtis bientôt. »

La fête commence le 14 mars (lisez : le 14 Nissan) et dure deux jours.

13.

La Pentecôte.

Ils commencent à supputer les jours à partir de la seconde nuit de Pâque jusqu'au 49e jour, veille de la Pentecôte. Ils évitent, ce jour-là, de se pratiquer des saignées, à cause du mauvais air qui règne et qu'ils appellent « le bourreau. »

La fête dure deux jours.

Ils couvrent le sol de feuillage et suspendent des branches vertes aux murs de leurs maisons.

14.

La Fête des Tentes.

Cette fête est célébrée en septembre (lisez Tisri) qui est le 7e mois, ou plutôt le premier, puisqu'Adam a été créé en ce mois.

Elle rappelle le souvenir des 40 années pendant lesquelles Dieu fit vivre les enfants d'Israël sous des tentes, dans le désert. Ils disent une foule de prières, mais sans ferveur ; ils les débitent au galop ; c'est à qui ira le plus vite.

Quand l'officiant arrive au verset : « Seigneur, donne la paix, etc. », chacun prend dans la main droite son bouquet de branches de palmier, d'olivier et de saule, et, dans sa main gauche, un citron, loue Dieu et incline les rameaux vers les quatre points cardinaux,

vers le ciel et vers la terre. Ils répètent la cérémonie sept fois pendant les sept jours de la fête, en souvenir de Jéricho, dont on a fait sept fois le tour. Ils croient que, de même que les murs de cette ville tombèrent au bout de sept jours, de même les chrétiens tomberont un jour.

15.

De la nouvelle lune.

Ils fètent la nouvelle lune. Ils croient que primitivement la lune avait un éclat égal à celui du soleil, mais, qu'ayant murmuré contre Dieu et ayant voulu briller seule au ciel, Dieu l'obscurcit et la condamna à emprunter sa lumière au soleil. La lune s'en plaignit et Dieu, se repentant de sa sévérité, institua un sacrifice expiatoire pour chaque jour de nouvelle lune.

Ils croient aussi qu'à la lune nouvelle de septembre, Dieu tient jugement avec les anges sur les péchés des Juifs.

Ils tiennent également une fête d'expiation pendant laquelle ils s'abstiennent de 5 plaisirs : ils jeûnent (à l'exception des malades), ne portent pas de souliers, s'interdisent les parfums, les bains et tout commerce charnel.

16.

Du jeûne des Juifs.

Ils ont plusieurs jours de jeûne, bien que la loi de Moïse ne leur prescrive que celui du 10 septembre (Tisri). Le 8 août (Ab), veille du jour anniversaire de la destruction du Temple de Jérusalem, ils s'abstiennent même de manger des haricots et des pois, parce que le germe simule une bouche et que la tristesse ne doit pas avoir de bouche (doit être muette), mais comme les œufs et les lentilles n'ont pas de bouche, ils peuvent en manger.

17.

De leurs ustensiles de cuisine.

Ils ont deux espèces de vaisselle, l'une pour la viande, l'autre pour le lait. Un Juif a toujours deux couteaux, l'un pour la viande, l'autre pour le fromage et le poisson. Ils ne placent jamais de lait auprès de la viande, ni sur le feu ni sur la table, pas plus que du poisson et de la viande, par crainte de la lèpre. Les bouchers ne peuvent exercer leur métier sans une autorisation spéciale du rabbin, car ils ont toutes sortes de pratiques religieuses à observer. Les Juifs ne mangent ni le sang, ni les parties postérieures de la bête, parce que l'ange a touché la cavité de la cuisse de Jacob. Ils vendent les quartiers postérieurs aux chrétiens.....

18.

Du mariage des Juifs.

J'ai assisté à un mariage juif pendant mon séjour à Avignon et y eus l'occasion de voir leurs danses. Une demi-douzaine de Juifs se tiennent debout, dans un coin de la salle, et chantent à haute voix toutes sortes de danses, des Gaillardes et des Branles ; ils ne veulent pas d'instruments à cordes. Après que les fiançailles ont eu lieu d'un accord commun, on appelle jeunes et vieux dans la salle. Chaque garçon tient un pot neuf à la main ; l'un d'eux donne lecture du contrat des fiançailles et annonce le jour du mariage. Tous ensemble adressent leurs vœux de bonheur aux fiancés et lancent leurs pots contre terre ; c'est là, disent-ils, un symbole d'abondance. En sortant, on leur sert des confiseries et du vin doux.

La veille du mariage, la fiancée prend un bain froid en se plongeant tout entière sous l'eau. Les femmes l'accompagnent avec des clochettes. Les invités s'envoient les uns aux autres des ceintures, le fiancé en envoie une avec des franges d'or à la fiancée, qui lui en fait parvenir une avec des glands d'argent. Le jour du mariage, elle revêt ses plus beaux vêtements, porte un voile sur la figure pour qu'elle ne voie pas son fiancé. Pendant la toilette, on lui chante toutes sortes de chants appropriés au mariage. On la bénit à la porte du temple, dans la rue, à ciel ouvert, comme je l'ai vu faire moi-même. Le fiancé marche devant avec quelques hommes et la fiancée suit avec des femmes. On mène celle-ci trois fois autour de son époux, qui la prend par la main et lui fait faire un dernier tour, pendant que les assistants jettent du froment sur eux pour marquer qu'ils doivent multiplier et prospérer.

La fiancée se place à la droite de l'époux, le visage tourné vers le midi, comme doit être placé le lit si l'on veut avoir des garçons.

Le rabbin qui leur donne la bénédiction nuptiale couvre la mariée avec un coin du châle que porte le fiancé autour du cou, puis il prend un verre de vin sur lequel il prononce une bénédiction et en fait boire aux deux époux. La mère de la mariée se tient derrière elle et lui essuie la bouche avec un mouchoir. Au mariage auquel j'assistai, la mère se hâta trop de l'essuyer et la mariée renversa du vin sur ses vêtements, qui étaient tout en satin blanc. La mère la gronda devant tout le monde, bien qu'elle fût elle-même la cause de l'accident. La mariée n'osa plus lever les yeux. On me dit que c'était la première fois qu'elle venait à la synagogue, puisqu'aucune jeune fille n'a le droit d'y entrer avant le jour de son mariage. On fait boire la mariée dans un vase à étroite embouchure si elle est jeune fille, et à large ouverture si elle est veuve. Après cela, le rabbin prend une bague en or sans châton, la montre aux assistants, la passe au

doigt de la mariée et fait la lecture du contrat. Il donne une seconde fois à boire aux mariés, et l'époux brise le verre en souvenir de la destruction du temple.

Au sortir de la synagogue, on se met à table ; le marié récite une longue prière et les invités s'écrient : que l'on prépare les poules ! Aussitôt on place devant la mariée une poule et un œuf, et la poule est déchirée au milieu des éclats de rire. Cela signifie que la mariée doit supporter les douleurs de l'enfantement avec joie, comme la poule pond en chantant. Après cela l'on commence le repas, les danses et les chants d'allégresse. A la fin, on danse le Braule. L'époux se place à la tête des hommes, la mariée à la tête des femmes, et tout le monde se tenant par la main se met à danser. La noce dure d'ordinaire huit jours.

19.

Du divorce des Juifs.

Bien que la loi leur défende le divorce, il s'est introduit on ne sait comment chez eux. L'acte de divorce ne doit avoir que douze lignes d'une écriture particulière et être remis à la femme en présence de trois témoins.

Lorsque l'époux décédé laisse un frère non marié, celui-ci est tenu d'épouser la veuve. S'il refuse, elle lui ôte le soulier du pied droit en présence des anciens et des juges, lui crache à la figure et dit : Ainsi soit traité quiconque refuse de relever la maison de son frère. Alors seulement elle peut contracter un nouveau mariage. Une veuve me confia à moi-même ses plaintes de ce que le frère de son défunt, qui habitait Francfort, ne voulait pas prendre de décision à son égard.

20.

Maladies des Juifs.
Les Juifs sont sujets à beaucoup de maladies comme les Chrétiens.

Ils emploient, dans l'espoir d'une guérison, beaucoup de signes cabalistiques.

Les adultères sont condamnés, en hiver, à se plonger, pendant quelque temps, jusqu'à la hauteur de la bouche, dans un bain froid et à s'asseoir, en été, tout nus, dans une fourmilière, le nez et les oreilles bouchés, ou selon la gravité du cas, à courir, en été, à travers un essaim d'abeilles. Un meurtrier est condamné à un exil de trois ans, pendant lequel il reçoit des coups de fouet dans toutes les villes qu'il traverse.

Quand un juif meurt, ses parents déchirent leurs vêtements et versent les eaux de sa demeure dans la rue pour que l'ange de la mort puisse essuyer son glaive, auquel restent attachées trois gouttes

de fiel. La première de ces gouttes tue, la seconde fait pâlir et la troisième fait commencer la décomposition du corps.

Ils prétendent que si le moribond étend une main, c'est un signe certain que la vie l'a quitté, comme c'est une marque contraire pour un enfant venant au monde, les mains jointes.

On lave le corps avec de l'eau chaude et on répand sur la tête du défunt un peu de vin et le contenu d'un œuf.

Les amis du décédé l'enterrent et arrachent quelques brins d'herbe en signe de résurrection.

Les Juifs croient que les morts sont condamnés à aller sous terre de caverne en caverne, de gouffre en gouffre, jusqu'en Palestine. Aussi les riches d'entre eux font-ils le voyage de la Terre-Sainte de leur vivant, pour en être dispensés après la mort.

21.

Le Messie.

Ils croient à la venue future d'un Messie qui opèrera plusieurs miracles. Ils assisteront tous au grand festin, qu'au dire du Talmud, il donnera à l'occasion de son mariage.

Les Chrétiens seront leurs serviteurs. Le blé poussera sans avoir été semé et la pluie tombera quand ils la demanderont. En un mot, ils seront tous de grands seigneurs, heureux et contents.

Tels sont les détails que j'ai appris soit par moi-même, soit par les Juifs qui venaient, en grand nombre, à l'hôtel où je demeurais. J'en voyais presque tous les jours plusieurs d'entre eux. Ils sont placés sous la protection du pape, auquel ils paient un tribut considérable.

LE TRÉSOR DES JUIFS SEPHARDIM

Notes sur les familles françaises israélites du rit portugais[1]

II.

LE ROLE DES JUIFS BORDELAIS EN 1636.

Familles Romero, Moura, Cisneros, Hierre, Barbosa, Martinez, Peremote et Oliveira ou Doliveira. — Lettres de bourgeoisie obtenues par des Juifs avant 1660. — Don du Consistoire de Paris à la Légion d'Honneur en 1812. — Familles Dias et Coutinho ou Couitigne. — Souscription des Juifs bordelais pour offrir au Roi un vaisseau de ligne en 1782. — Autres témoignages de patriotisme : prières et jeûne pour le souverain en 1744, 1748, 1757 et 1774 ; don à l'archevêque pour les chrétiens du Maroc en 1766 ; autorisation de porter les armes le Sabbat en 1773. — Familles Machado, Costas, Coste et Lacoste-Furtado. — Pratique extérieure du catholicisme chez les Juifs portugais du XVIIe et du XVIIIe siècles. — Population juive de Bordeaux de 1656 à 1700. — Reconnaissance officielle de la Communauté de Paris en 1777 ; Jacob Péreire en est le syndic.

Le 4 décembre 1636, les Jurats[2] de la ville de Bordeaux firent dresser le *Rôle des familles des Portugais*[3] résidant en cette ville. Ce document, rédigé par Sébastien Dias, docteur en médecine, et Henri de Mora, négociant, comprend trente-six familles ou cent soixante-sept individus plus ou moins riches et quatre-vingt-treize pauvres ; on y compte cinq chefs de famille « natifs françois » et six chefs de famille « naturalisés ». Voici la liste des noms patronymiques rectifiés[4] : Alvares, Barbosa, Cardozo, de Cisneros, da Costa, Dias, Diera (?) Fernandes, Gommes, Lacoste-

[1] Voir *Revue*, t. XX, p. 287.

[2] C'est le nom que l'on donna jusqu'à la Révolution à des magistrats qui peuvent être assimilés aux adjoints au maire de notre temps.

[3] Detcheverry, *Hist. des Israél. de Bordeaux*, pp. 59-62. — On nommait simplement *Portugais* les Juifs de Guienne qui pratiquaient *extérieurement* le catholicisme au XVIe et au XVIIe siècles.

[4] J'orthographie les noms à la portugaise.

Furtado, Lopes, Louis, Machado, Marques, Martinez, Mendes, de Moura, Oliveira, Peremota (?), Rodrigues, Romero, Sasportas, Silva et Vaz. — Ce sont les Israélites que, de nos jours, nombre de trop zélés antisémistes appellent des « nouveaux venus » : ils ont cependant près de trois cents ans de naturalité française authentique !

J'enregistre ici les sept noms suivants sur la descendance desquels je n'ai pas de renseignements précis et qui ne me sont guère connus que par l'acte de 1636 :

1° « *Alfonse ROMERO* [1], natif français, [habitant avec] sa mère [et ses] deux sœurs, rue du Mirail [2] ». — Il avait reçu des lettres de bourgeoisie à Bordeaux, mais un arrêt du Conseil les annula en 1662. Cet arrêt, cité par tous les historiens de la communauté bordelaise [3], ne visait nullement, quoi que l'on ait dit [4], les Juifs ou Nouveaux-Chrétiens. Une lecture attentive du texte original [5] permet de constater ce qui suit : La ville ayant commis des abus dans la dispensation des lettres de bourgeoisie, le roi ordonna, le 6 novembre 1660, que les bourgeois reçus depuis vingt ans présenteraient leurs titres dans les quinze jours ; deux ans après, le 9 août 1662, il cassa les lettres données par la ville à diverses personnes qui ne parurent pas devant le commissaire enquêteur ; s'il y a, parmi elles, des Juifs, comme les Alvares, les Cardoze, les Fernandes, les Dias [6], les Lopes et notre Alphonse Romero, on y trouve aussi des chrétiens d'origine, tels que les Saige, les Hazera, les Lalanne, etc. — Pour en finir avec Alphonse Romero, je dois ajouter qu'il eut de sa femme, Marie de Fonseca, une fille qui fut baptisée sous le nom de *Marie Romère* [7], dans l'église Saint-André de Bordeaux, le 5 janvier 1616.

2° « *Anthoine-Henriques de MORA* », ou plutôt : *de MOURA*, « naturalisé français, [demeurant avec] sa femme, trois enfants [mâles et] deux filles, rue Bouhault [8]. » Ce fut lui qui dressa le rôle de 1636 ; il en appert qu'il était marchand. — Le nom de *Moura* est assez répandu en Portugal et ce devait bien être celui de notre personnage : le 5 janvier 1616, au baptême de Marie

[1] *Romero*, en portugais *Romeiro*, signifie *pèlerin*.
[2] Detcheverry, *Hist. des Israël. de Bordeaux*, p. 60.
[3] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 54 ; Malvezin, *Histoire des Juifs à Bordeaux*, p. 131.
[4] Moïse Schwab, *Histoire des Israélites depuis l'édification du second temple*, ch. XIII, 1 ; p. 247.
[5] Archives Nationales à Paris, *Série E*, 357.
[6] Le texte dit : « François Diès ».
[7] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 127, note.
[8] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 60.

Romero, dont nous venons de parler, le parrain fut, en effet, un sieur *Francisque-Fernandes de Moura.*

3° « *Pierre de SISNEROS* », ou mieux : *de CISNEROS*[1], ayant en sa demeure « son gendre, sa femme, quatre enfans, même rue Bouhault ». — C'était probablement un Espagnol, à en juger par le nom de *Cisneros*, qui est celui d'une petite ville du diocèse de Léon.

4° « *Bartholomé DIERA* », naturalisé, [logé avec] trois enfans, « [mâles et] une fille, rue Bouhault[2] ». — Ce mot *Diera* doit, peut-être, se lire : *de Hierro*, et il s'agirait alors d'un membre de la famille HIERRO (HIERRE, HYERRO, YERO, ou YERRO), dont le nom espagnol[3] se trouve déjà parmi les Juifs de France au XIIIe siècle : un *Haquin*, ou *Haïm Hierre*, vivait, vers 1296, dans la ville de Paris[4]. — En 1716, le 22 septembre, *Joseph Hyerro*[5] vint d'Espagne à Bordeaux et y fut circoncis à l'âge de cinquante ans. Son fils, *Abraham Yero* y servit de parrain à plusieurs espagnols[6] et notamment à son neveu, Joseph de Silva[7], qui eut pour marraine *Rachel Henriques Yerro*, le 18 mars 1737.

5° « *Diego BARBOSSA* », c'est-à-dire . *BARBOSA*, habitant avec « sa femme [et] une fille, rue du Mirail[8] ». — Son nom indique une origine portugaise.

6° « *Emmanuel MARTIN*, [demeurant avec] sa femme, deux enfans [mâles et] une fille, rue du Mirail[9] ». Si c'était un Portugais il faut lire : MARTINS, et, si c'était un Espagnol, son nom est MARTINEZ.

7° « *Emmanuel PEREMOTE* », [logeant avec] « sa femme, un enfant, son père et sa cousine, rue du Mirail[10] ». — Il faut peut-être lire : *Emmanuel Pedre Mote*, en portugais : *Manuel Pedro da Mota.*

Nous allons examiner maintenant quelques-unes des familles citées dans le *Rôle des Portugais de Bordeaux en 1636* et qui ont fait souche en France :

[1] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 60.
[2] *Ibidem*, *ibid.*
[3] Le mot espagnol *hierro* veut dire *fer*.
[4] Isid. Loeb, *Le rôle des Juifs de Paris en 1296 et 1297*, *Rev. des Étud. juiv.*, t. I, p. 63.
[5] *Thezoro de los circumsidados*, A, f° 11.
[6] *Thezoro*, A, f°s 17 (15 janv.) et 19 (5 sept. 1720).
[7] *Ibidem*, f° 46.
[8] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 60.
[9] *Ibidem*, p. 61.
[10] *Ibidem*, p. 61.

Manuel OLIVEIRA (ou *Olivera*), docteur régent, signalé comme demeurant avec « une sienne fille et une nièce, rue Bouhault [1] », appartenait à la famille du célèbre rabbin *Salomon ben David de Oliveira*, mort à Amsterdam en 1708, à en juger par la date du 4 sivan 5468 que porte son oraison funèbre, en portugais, par Salomon ben Juda de Léon [2].

Le rabbin S. d'Oliveira écrivit plusieurs ouvrages d'exégèse, de grammaire, de lexicologie et de chronologie, en espagnol, en hébreu et en portugais [3].

Quant au *Manuel Oliveira* du Rôle bordelais, nous le trouvons dans l'*Armorial général de France* [4], parmi les personnes dont les armoiries ne furent enregistrées que le 26 novembre 1700, parce qu'il avait négligé d'en fournir à temps le dessin. Il résidait alors à Bayonne. Ses armes sont : « d'or à trois merlettes de sable [5] ».

Je ne sais au juste quel degré de parenté existait entre l'Emmanuel Oliveira de 1636 et le *Manuel de Olivera* ou *Olibeira* qui vint de Portugal, — de Bragance, d'après des renseignements de famille, — et fut circoncis à Bordeaux le 24 janvier 1723, à l'âge de dix-huit ans [6].

Emmanuel d'Oliveira (le jeune) fut deux fois parrain : 1° d'Isaac Dias [7], le 26 novembre 1729, avec *Esther de Oliveira* ; 2° d'Abraham Mesquita [8], avec sa sœur *Sara Oliveira*, le 14 juillet 1751. — Il était aussi parent de *Jacob d'Oliveira*, âgé de trente-trois ans en 1680, qui habitait alors la Martinique avec son beau-frère, Abraham de Andrade [9].

A cette même famille appartenait *Dominique Lopes d'Oliveira*, qui établit à Bordeaux, au XVIIIe siècle, une manufacture de soieries [10].

Quant à dame *Catherine* Karnay [11], veuve *d'Oliveira*, anglaise, âgée de quarante-neuf ans, incarcérée à Paris comme ci-devant noble, du 6 thermidor an II au 2 pluviôse an III, je ne sais trop si elle était israélite. Elle n'eût pas été, en tout cas, la seule femme

[1] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 59.
[2] Jo. Christoph. Wolf, *Bibliotheca hebræa*, t. III, n° 1955.
[3] Cf. Wolf, *loc. cit.*, t. III, n° 1955, et t. IV, pp. 973-974 ; Innocencio da Silva, *Diccion. bibliographico portug.*, t. VII, p. 220 et suiv.
[4] Bibliothèque Nationale de Paris, *Armorial*, Guienne (texte), p. 1144, n° 119.
[5] *Ibidem*, *Armorial*, Guienne (figures).
[6] *Thezoro*, A, f° 27.
[7] *Ibidem*, f° 38.
[8] *Thezoro*, B, f° 22, n° 141.
[9] Cahen, *Les Juifs de la Martinique*, *Rev. des Étud. juiv.*, t. II, p. 102, note 1.
[10] Detcheverry, p. 66.
[11] L. Kahn, *Les Juifs à Paris*, ch. VII, p. 79.

de cette famille portugaise qui souffrît l'emprisonnement pour cause de politique ou de religion : au XVIe siècle, sous le pontificat de Paul III, une *Marguerite d'Oliveyra* resta longtemps dans l'*in-pace* de l'inquisition de Lisbonne[1].

Les d'Oliveira, — qui écrivent parfois, aujourd'hui, leur vieux et glorieux nom : *Olivera* ou *Doliveira*, — ont eu plusieurs de leurs parents fixés à Paris au commencement de notre siècle : un sieur *Isaac Oliveira* ou *de Oliveira*[2] figure sur les rôles de la communauté parisienne en 1809 et 1811 ; il habitait alors 13, rue Cadet, et sa famille comptait quatre personnes.

A cette époque, nous trouvons, parmi les membres du Consistoire de Paris notre I. d'Oliveira[3], qui fut remplacé par le sieur Salomon Halphen, notable de la Communauté. L'ordonnance royale confirmant cette nomination est du 5 août 1818.

Enfin, dans un des cimetières de Bordeaux[4], nous avons copié l'inscription suivante :

CI-GIT MOYSE DE OLIVEYRA, DÉCÉDÉ JNTREPTE JURÉ DES LANGES ESPLE ET PORTGE AU TRIBL DE COMCE ET AUX AUTRES TRIBL, JNHUMÉ LE 16 YAR 5563 CORRESPT AU 27 FLORÉAL AN XI.

Le second nom du rôle de 1636 est celui de « *Sebastien* DIAS, » médecin juré, natif français, [habitant avec] sa femme, deux » enfants, sa mère, deux de ses frères, dont l'aîné est marié et a » deux enfants ».

Les *Dias* ou *Diaz*, qui transcrivent actuellement[5] leur nom דיאס en hébreu, sont alliés plus particulièrement aux Coutinho, aux Miranda, aux De Pas, aux Lopes[6], aux Soria, aux Pereire, etc. Ils sont originaires du Portugal, où le patronymique *Dias* est des plus répandus.

Ceux qui émigrèrent en France, dès le XVIe siècle, descendent,

[1] Herculano, *Historia de Portugal*, t. III, p. 111.

[2] L. Kahn, *loc. cit.*, appendice, pp. 197, 212 et 235.

[3] C'est ainsi qu'il écrivit son nom au bas d'une lettre adressée, le 5 janvier 1812, par le Consistoire de Paris au Grand-Chancelier de la Légion d'Honneur, pour lui annoncer que le Consistoire renouvelait un don de 500 francs fait en 1811 à la Société maternelle de la Légion d'Honneur. — Nous avons récemment trouvé cette pièce chez un brocanteur de Paris.

[4] Cimetière israélite de la route d'Espagne à Bordeaux. — Sauf pour ce qui est des lettres liées, nous reproduisons textuellement l'inscription.

[5] Cimetière de Montmartre à Paris, *Division israélite*, tombe de Daniel Jules Lopès Dias, année 1862.

[6] Nous donnerons ultérieurement quelques renseignements généalogiques sur les *Lopes-Dias* et sur les *Dias de Soria*.

d'après une tradition constante, de *Luis Dias*, de Setubal[1], qui fut l'un des faux messies de ce XVIe siècle[2]. Etre fils de Juif était déjà un crime aux yeux des Inquisiteurs, qu'était-ce donc d'avoir pour père un messie ! La chose souriait peu, d'ailleurs, aux Israélites rigoristes, puisque le fameux rabbin Isaac Athias, maître de la synagogue de Venise, en 1627, n'hésita pas à substituer le nom d'Athias à celui d'*Isaac Dias*, qu'il portait en Portugal[3].

Quoi qu'il en soit, pour qu'un Dias ait pu se présenter aux croyants en qualité de Messie avec quelque vraisemblance, il fallait que sa famille passât déjà dans la communauté de Setubal pour être issue de la maison de David.

La branche française de cette famille s'établit de bonne heure en Guienne. Dès 1604, *Anne Diez*, fille de *Louis Diez* et de Blanche Lopes, natifs de Serpa[4], cédait à Jean et à Edouard Mendes les biens qu'elle possédait dans cette ville[5]. — Le 25 juin 1610, un « *François Diès*, de la ville de Diana[6], en Portugal », figure comme témoin au mariage d'Isidore Lopès Brandon[7]. — Le 23 décembre 1614, *Jeanne*, fille de *Louis Diès* et de Jeanne Grimendès, était baptisée dans l'église Saint-André de Bordeaux et avait pour parrain *Jehan Diès*, bourgeois et maître orfèvre de cette ville[8]. — Le 22 octobre 1615, François Loppes, docteur médecin de la municipalité, était parrain, dans la même église, de *Pierre*, fils d'*Antoine Diez*, bourgeois, et de Marthe Roudrigués[9]. — Enfin, le 31 mars précédent, *Georges Diès*, fils de *Domenge* (Dominique), avait été également baptisé à Saint-André, église cathédrale de Bordeaux ; sa mère est nommée, sur le baptistaire, Léonor Contino[10].

[1] Setubal, port de l'Estremadure portugaise.

[2] Kayserling, *Gesch. der Juden in Portugal*, cap. IV, p. 227.

[3] Innocencio da Silva, *Diccionario bibliogr. portug.*, t. VII, p. 220 et suiv.

[4] Serpa, ville de l'Alemtejo, district de Béja, lieu d'origine de l'illustre maison de Ficalho et de D. Fr. Bernardino de Santo Antonio, qui prêcha à l'auto-da-fé d'Evora, en 1682.

[5] Malvezin, p. 124.

[6] Probablement *Vianna*, district d'Evora. La ville de *Diana* n'existe pas en Portugal.

[7] Malvezin, *loc. cit.*, p. 125.

[8] Malvezin, *loc. cit.*, p. 126, note.

[9] *Ibid.*, p. 127, note.

[10] Le nom de *Contino* doit être lu COUTINHO. Au XVIIIe siècle, on trouve, en effet, à Bordeaux, une famille de ce nom qui se rattache aux Dias, comme on va le voir.

Aaron Coutinho eut deux fils circoncis aux dates suivantes : 1° *Abraham Dias Coitigno*, le 4 décembre 1734, filleul d'Isaac Dacosta ; — 2° *Jacob Coutigne*, le 4 avril 1744, filleul de Moise Loppes Salzedo ; ainsi qu'il appert du *Thezoro de los circumsidados*, 1re part., f° 45, et 2° part., f° 4, n° 24.

Dans une liste de Juifs expulsés de Bordeaux, suivant une délibération de la

Pour en finir avec les *Diès* (ou plutôt *Dias*) du XVIIe siècle, on peut encore mentionner un acte du 26 novembre 1618, par lequel *Louis Diès*, orfèvre, « de la Nation Portugaise », marié, dans l'église de Sainte-Eulalie de Bordeaux, avec Jehanne Goumès, fait une donation à ses enfants : *Catherine* Henriques, *Perrine* de Roze et *Jehanne* Goumes[1].

Tous ces documents se rapportent à la période du catholicisme apparent ; mais, dès que le culte israélite peut être pratiqué exclusivement, les Dias l'observent avec une fidélité qui s'est conservée de génération en génération jusqu'à nos jours. Vers l'époque dont nous parlons, le 14 mars 1723, un de leurs parents portugais, *Francisco Diaz*, de Bragance, était brûlé par l'Inquisition et mourait comme un bon et vrai Juif[2].

Voici quelques indications sur les Dias, israélites bordelais :

I. — *Moïse Dias* eut, au moins, deux fils : 1° *Jacob*[3], circoncis le 29 septembre 1709, filleul de sa grand'mère Esther Vas ; — 2° *David*[4], le 23 septembre 1718, filleul de David Tinoques et d'Esther Garcia. — *Jacob Dias* eut lui-même cinq fils, opérés aux dates suivantes : *Isaac*[5], le 26 novembre 1729 ; *Moïse*[6], le 18 novembre 1731 ; N...[7], le 14 décembre 1735 ; *Benjamin*[8], le 16 février 1743, et *Abraham*[9], le 3 mars 1744.

II. — *Isaac Dias* eut deux fils : 1° *Isaac*[10], circoncis le 1er janvier 1711, filleul de David Gradis et de Sara Gradis ; — 2° *Abraham*[11], le 13 janvier 1713. Ce dernier eut trois enfants opérés aux dates ci-après : 21 juillet 1744, *Jacob*[12], filleul de son grand-père Jacob Telles Dacosta ; 13 octobre 1748, *Daniel*[13], et 2 décembre 1750, *Moïse*[14].

III. — On trouve encore, sur les registres des péritomistes, un

Nation portugaise du 20 septembre 1744, nous trouvons le nom de *Coytino*. Ce nom qui s'orthographie *Coutinho* est assez répandu en Portugal, où il se prononce *coui-ti-gno*, en mouillant *gn*.

[1] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 127, note.
[2] Kayserling, *Gesch. der Juden in Portug.*, cap. IX, s. 328.
[3] *Thezoro de los circumsid.*, A, f° 4.
[4] *Ibid.*, A, f° 14.
[5] *Ibid.*, A, f° 38.
[6] *Ibid.*, A, f° 41.
[7] *Ibid.*, A, f° 48.
[8] *Ibid.*, B, f° 1, n° 5.
[9] *Ibid.*, B, f° 4, n° 21.
[10] *Ibid.*, A, f° 5.
[11] *Ibid.*, A, f° 6.
[12] *Ibid.*, B, f° 5, n° 28.
[13] *Ibid.*, B, f° 17, n° 101.
[14] *Ibid.*, B, f° 21, n° 132.

Moïse Dias de Pas[1], père de *Raphaël* et de *David*, qui furent circoncis le 30 décembre 1734 et le 25 novembre 1736.

IV. — Enfin, le nom d'une famille *Dias Pereira*[2] figure honorablement sur une liste de souscription[3] ouverte le 9 juin 1782 dans les conditions suivantes :

« La Nation Juive Espagnolle et Portugaise de Bordeaux, annimée » des sentiments de zèle et de patriotisme qui ont porté les bons » citoyens de cette ville à ouvrir vne souscription pour offrir au » Roi vn vaisseau de ligne[4], s'est assemblée, et, les contribuables de » laditte Nation, invités à s'y rendre, chacun d'eux a volontaire- » ment signé comme ci-après :

Livres	12.000	David Gradis et fils.
—	7.000	Raba frères.
—	6.000	Ant^e Dacosta et fils.
—	1.000	Ve Lameyra et fils.
—	1.000	I. Baeza.
—	1.500	Ant^e Cardoze.
—	1.000	Azevedo et Robles.
—	1.000	Dan^el Telles Dacosta.
—	800	Raphael frères.
—	3.000	*Dias Pereira frères.*
—	1.200	Lopès l'aîné et pour ma mère.
—	1.000	Lopes Dias jeune.
—	500	Pimentel.
—	500	B^n Rodrigues Henriques.
—	500	Nones Lopes.
—	500	Carvalho fils.
—	500	Peixotto frères.
—	2.400	I. Alexandre fils.
Livres	41.400	*à reporter.*

Livres	41.400	*suite et montant ci-contre.*
Livres	1.000	D. Lameyra et Moraes.
—	1.000	Izq. Mercade.
—	3.000	Ve Rodrigues fils et frère.
—	300	Moïse Gonsales.
—	200	Ve Jacob Mendes et fils.
—	300	V^e d'Emanuel Pereire.
—	200	Moïse Mendes.
—	500	Isaac Mendes fils.
—	250	Peynado fils.
—	500	Pissarro frères.
—	500	David R^s Furtado.
—	1.000	Rodrigues et fils.
—	1.200	R^el Julian et neveu.
—	250	Ve Molina et fils.
Livres	51.600	*transporté ci-contre.*

[1] *Thezoro*, A, f°s 45 et 49.

[2] D'après le *Thezoro*, 2e part., f° 19, n° 116, un nommé *Jacob Dias Pereyre* vint de Portugal se faire circoncire à Bordeaux, à l'âge de dix-huit ans, le 28 elul 5509 (= 11 sept. 1749).

[3] Archives du Consistoire israélite de la Gironde, *Registre des Délibérations de la Nation portugaise depuis le 11 may 1710*, n°s 505, f°s 130 r°. — Nous profiterons de cette occasion pour remercier bien cordialement du bon accueil qu'ils nous ont fait, M. le grand-rabbin Isaac Lévy et M. Is. Uhry, secrétaire du Consistoire de Bordeaux et auteur d'une récente *Monographie du culte israélite à Bordeaux*.

[4] La France était alors en guerre avec la Grande-Bretagne et soutenait, dans ses revendications, la république des États-Unis d'Amérique, dont l'indépendance fut reconnue par les Anglais en 1783.

Livres 51.600	*suite et montant ci-contre.*	
—	1.000	Fernando Cardoso et fils.
—	200	Isaac Delcampo.
—	500	D. Lindo.
—	200	D. Peixotto.
—	200	S^el de Gaspard Francia.
—	300	Lattad de Roze et neveu.
—	200	Raphael Mendes.
—	500	S^el de D. Alexandre.
—	240	J^b et I^ac Mezes frères.
—	250	Mendes Veyga.
Livres 55.190	*à reporter.*	

Livres 55.190	*suite et montant ci-contre.*	
—	300	Tota.
—	200	R^s Alvares.
—	2.000	B. et I. George frèr^es.
—	200	Lopes jeune.
—	200	Rodrigues-Alvares et Furtado.
—	200	F^co Dacosta.
—	500	D. Pereire.
—	650	Salomon Foy et mon fils David.
—	500	David Nones.
—	200	S^on Peraire.
Livres 60.140	*total*	

A propos de cette magnifique souscription, nous ferons remarquer ici que la Communauté israélite de Bordeaux s'associait à toutes les manifestations patriotiques des autres habitants de la ville. En voici quelques exemples pris au hasard et de genres différents :

En 1757, Damiens tente d'assassiner Louis XV, que l'on nommait encore le *Bien-aimé*. La France entière manifeste envers le souverain les sentiments de la plus vive affection. La Communauté israélite de Bordeaux se réunit et prend la délibération suivante : — « Dans le moment que nous avons apris la triste nou-
» vele de l'attentat comis sur la persone du Roy, nous nous
» somes assemblés chez Monsieur Mendes Veega, notre sindic, et
» nous somes convenus d'ordoner vn jeûne pour demain [13 jan-
» vier 1757], des prières et des charités pour attirer, sur Sa Ma-
» jesté et sur la famille Royale, les bénédictions de Dieu. Pour
» quoy, nous autorisons led[it] s^r sindic et ses adjoints de faire ce
» qu'il croiront le plus convenable, dont la dépense sera portée en
» compte [1]. »

En 1766, on fait partout des quêtes pour le rachat des Français chrétiens captifs au Maroc. L'archevêque de Bordeaux adresse une demande à la Nation juive de sa ville métropolitaine. Il en reçoit tout de suite 1,000 livres, « attendu la bonne œuvre dont s'agit et
» pour témoigner le zèle que la Nation a pour ce qui concerne le
» bien de l'Etat [2]. »

[1] Archives du Consistoire israélite de la Gironde, *Registre des Délibérations de la Nation portugaise depuis le 11 may 1710*, n° 251, f° 59 v^e.

[2] *Ibidem*, n° 356, f° 88 v^e, 9 sept. 1766.

En 1773, il y a des émeutes en Guienne. Les citoyens de Bordeaux sont tous appelés à prendre les armes pour le maintien de l'ordre. Les Juifs qui, faisant partie depuis longtemps de la milice urbaine, avaient demandé avec succès, en 1761, à ne pas prendre les armes leurs jours de fêtes et sabbats [1], — les Juifs, disons-nous, comprennent la gravité de la situation; ils obtiennent de leur grand-rabbin et des rabbins Yom Tob Algazy et Jacob Le Beth [2] l'autorisation de monter la garde pour le service de la paix publique [3].

En 1774, le Roi est gravement malade, la Communauté de Bordeaux s'impose un jour de jeûne, la fermeture des boutiques, des aumônes aux religieuses chargées des pauvres; ils font composer une prière [4], qui fut traduite par le célèbre Jacob Pereire et présentée au Roi [5].

Pour en revenir au *Rôle des Juifs Portugais de Bordeaux en 1636*, je citerai encore deux familles :

I. — « *Julien MACHADO*, [habitant avec] sa femme [et] un en- » fant rue Bouchault ». Son petit-fils *David* fut père de *Jacob Machado* [6], circoncis le 25 février 1722.

C'est à cette famille que doit être rattaché le sieur « *Abraham de Macado* [7], [âgé de] 24 ans », inscrit sur la liste des Juifs de la Martinique, en 1680.

En 1728, on trouve, parmi les principaux Juifs d'Amsterdam, un *David Machado de Sequeira* [8].

Il est à remarquer que le nom de *Machado*, assez commun en Portugal, signifie dans le langage de ce pays, *hache*, *cognée*. On peut faire un rapprochement avec le mot hébreu מַעֲצָד, qui a le même sens et presque le même son.

A propos des noms patronymiques des Juifs portugais, nous

[1] Detcheverry, *Hist. des Israél. de Bordeaux*, p. 88.

[2] Ces deux derniers rabbins étaient de passage dans la ville. Ils y avaient été envoyés de Jérusalem pour recueillir des aumônes.

[3] *Reg. des Délibér. de la Nation portug. depuis le 11 may 1710*, n° 412, f°s 104 et 105, — 14 mai 1773.

[4] *Ibidem*, f° 109 r°, n° 423, — 4 may 1774.

[5] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 223, cite des prières analogues traduites par Pereire en 1748. D'autre part, M. Eug. Pereire, arrière-petit-fils du premier instituteur des sourds-muets en France, a bien voulu me communiquer une pièce in-4° de 4 pp. imprimée et dont voici le titre : *Prière faite par les Juifs de Bordeaux pour demander à Dieu le rétablissement de la santé du Roy. Composée en hebreu par son rabbin H. H. Athias et traduite de l'hébreu le 20 août 1744.*

[6] *Thezoro de los circumsidados*, A, f° 24.

[7] Abr. Cahen, *Les Juifs de la Martinique*, *Rev. des Étud. juiv.*, t. II, p. 103, n. 1.

[8] Kayserling, *Gesch. der Jud. in Portug.*, p. 327.

croyons intéressant de citer le passage suivant d'une lettre dont l'auteur[1], Israélite bayonnais, émet une curieuse hypothèse : — Les compagnons d'exil de nos pères « se nommaient, dit-il, *Dacosta*, *Carvalho*, *Silva*, *Fonséca*, *Seba*, *Pinheiro*, etc., soit : » [*Penchant de colline*], *chêne*, *buisson*, *fontaine tarie*, *algues* » *de la côte*, *possesseur de pins*, c'est-à-dire : de noms de lieux » ruraux, d'accidents de terrains ou de particularités de culture. » C'est donc là l'indice indéniable d'un peuple cultivateur, d'autant » plus que ces dénominations sont si générales qu'elles forment, » pour ainsi dire, un critérium infaillible pour distinguer l'origine » portugaise de l'origine espagnole, dite aussi portugaise fort » improprement. »

Pour en revenir à notre sujet, citons encore une famille inscrite sur le rôle de 1636 :

II. — « Jean *Lacoste Furtado* [habitait alors] rue Bouhaut, » à Bordeaux. C'est le même personnage que le banquier *Coste-Furtado*[2], figurant, en 1648, dans un procès contre le commissionnaire anglais Thomas Craf. Je crois qu'on a eu tort d'en vouloir faire un Dacosta[3]. Outre que le rôle de 1636 distingue nettement les *Dacosta* des *Lacoste-Furtado*[4], il y avait alors, à Bordeaux, une famille COSTAS, COSTE ou COSTES. En effet, un arrêt du Conseil, en date du 20 novembre 1684 portant expulsion de 93 familles juives établies en Guienne, mentionne « la veuve *Costas* », de Bordeaux[5]. D'autre part, au XVIIIe siècle, nous retrouvons plusieurs individus du même nom dans un registre du mohel de Bordeaux :

I. *Rachel Coste*[6], marraine de son neveu, Moïse Mendes France, le 31 août 1752;

II. *Isaac Coste*, qui eut trois fils circoncis aux dates suivantes : 1° *Abraham*[7], le 22 novembre 1755, filleul de son grand-père Jacob de Castro ; — 2° *Mardochée*[8], le 6 mars 1759, filleul et neveu

[1] *Lettre de M. A. A. Péreyre à M. Eug. Péreire*, du 11 juin 1878.
[2] Francisque Michel, *Hist. du commerce à Bordeaux*, t. II, p. 423.
[3] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 120.
[4] Pierre de Lancre, *De l'incrédulité et mescréance du sortilège pleinement convaincue* Paris, 1622, in-4°), écrit avec deux orthographes le nom de ce *Lacoste* : dans l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale (coté *Invent. R*, 7788), on trouve *Lacoite*, à la p. 482, et *Lacostes*, à la p. 483.
[5] Archives Nationales, *Arrêts du Conseil*, E, 1824 ; et Detcheverry, *Hist. des Israél. de Bordeaux*, p. 64.
[6] *Thezoro de los circumsidados*, B, f° 24, n° 155.
[7] *Ibid.*, B, f° 31, n° 191.
[8] *Ibid.*, B, f° 37, n° 235.

de *Abraham Coste* et de Léa Castro Pereyra, — 3° *Moïse Emmanuel* [1], le 12 mars 1760, tenu par Emmanuel Pereire Souares.

III. Le manuscrit auquel j'emprunte ces détails mentionne aussi un *David Coste-Silva* [2], dont le fils Isaac fut circoncis le 29 septembre 1755.

Pour en revenir à notre Lacoste-Furtado, disons qu'il est cité dans un curieux procès [3] fait aux Portugais de Bordeaux au commencement du XVIIe siècle. L'avocat La Roche qui plaidait contre eux les accusait de n'avoir que de fausses apparences catholiques et de pratiquer secrètement le judaïsme. Après avoir dit que ces Portugais avaient, à Bordeaux, des « rabins et cachanims [4] », qu'ils pratiquaient la loi du sabbat et les rites alimentaires, M^e La Roche raisonnait ainsi : Pourquoi les Portugais ont-ils quitté « leur pays natal si riche, si plantureux, tant aymé du » Ciel que le Tage roulle les arènes (les sables) d'or battant les » murailles de ses villes ? » C'est parce qu'ils redoutent le Saint-Office et qu'ils veulent « faire leur retraite en un Royaume franc, » qui ne sçait que c'est d'inquisition, de servitude, ny d'escla- » vage. » L'avocat prouvait son assertion en disant que ces Portugais allaient aux offices des synagogues dans les villes où le mosaïsme était ouvertement pratiqué ; il citait notamment le cas de *Lacoste*, « l'un des principaux de ceux qui habitoient en ceste » ville [de Bordeaux] n'y a pas longtemps. Il se disoit et qualifioit » Chrétien, en faisoit tous actes externes », et, à peine arrivé à Venise, il s'était uni aux membres de la communauté israélite de cette ville.

Ce qu'avançait ainsi M^e La Roche devait être exact, car des faits analogues abondent dans les annales des Juifs portugais au XVIIe siècle. En voici un notable exemple [5] :

En 1672, l'évêque d'Anvers [6] déclarait officiellement que bon nombre de riches Portugais des Flandres, y ayant vécu chrétiennement, se transportaient, depuis vingt-cinq à trente ans, à Amsterdam pour judaïser ; il citait particulièrement N. Comer qui, en 1651, avait été doyen des juristes de l'Université de Louvain.

Les Juifs portugais de Bayonne au XVIIe siècle étaient aussi

[1] *Thezoro*, B, f° 39, n° 244.

[2] *Ibid.*, B, f° 31, n° 190.

[3] Pierre de Lancre, *De l'incrédulité et mescréance du sortilège pleinement convaincue*, pp. 470 et suiv.

[4] חַכָּמִים.

[5] Carmoly, *Revue orientale*, t. I, p. 176.

[6] C'était alors Marius Ambrosius Capello, d'après Gams, *Series Episcoporum*, p. 247.

Nouveaux-Chrétiens, c'est-à-dire qu'ils étaient officiellement catholiques, comme ceux de Bordeaux, mais restaient israélites dans l'intimité du foyer domestique[1]. C'est en qualité de Nouveaux-Chrétiens qu'ils obtinrent, en 1656, des Lettres-Patentes de Louis XIV.

A vrai dire, Louis XIV ne dut pas être plus dupe que ne l'avait été Henri II, donnant des lettres de naturalité aux nouveaux chrétiens. Il eût été étrange, comme on l'a fait observer dans une pièce officieuse[2], de septembre 1728, que les rois de France n'eussent autorisé les Portugais à s'établir dans le royaume qu'en qualité de nouveaux chrétiens, alors qu'ils avaient permis à des Juifs judaïsants de résider à Metz. « Il y a mesme lieu » de penser, ajoute l'auteur de cette pièce, que, lorsque les Roys » Henry 2d et Henry 3 leur ont accordé ce privilège, c'estoit » dans la vüe de les attirer avec leurs richesses dans le Royaume » et que cet intérest politique a empesché d'approfondir si ces » Juifs étoient véritablement attachéz à la Religion Catolique, » pourvu qu'à l'extérieur ils ne parussent pas judaïser. »

Les Portugais se conformaient donc, au XVIIe siècle, à cette tacite convention et paraissaient, à peu de chose près, de bons catholiques. Vers 1710, par exemple, on pouvait écrire[3] au sujet de ceux de Bordeaux : « Les Cordeliers [Franciscains] ont seuls » le droit d'enterrer les Juifs, dont on compte environ cent fa- » milles dans Bordeaux, où ils n'ont point de synagogue, ny au- » cune marque qui les distingue. Ils mettent sur les tombes de » leurs morts des épitaphes dans lesquelles ils comptent les an- » nées depuis la création du monde. »

La première date à laquelle il est possible de constater l'existence de Juifs judaïsants en France, — provinces de l'est non comprises, — depuis leur expulsion générale en 1394, sous Charles VI, ne remonte pas au-delà de 1656. Voici le tableau de la population vraiment israélite de Bordeaux depuis cette époque, à l'exclusion des Nouveaux-chrétiens[4] :

De 1656 à 1666.....	1 famille.
De 1666 à 1676.....	2
De 1676 à 1686.....	9
De 1686 à 1700.....	17

[1] *Consistoire israélite de la circonscription de Bayonne. Installation de M. Elie-Aristide Astruc, grand-rabbin*, p. 16. Bayonne, Lespès sœurs, 1887, in-16.

[2] Archives du Ministère des Affaires étrangères, Fr. 1587, f° 294 v° et 295.

[3] *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, p. 8 de la 2e part. Paris, 1717, in-4°.

[4] Bibliothèque Nationale, ms. f. fr. 21616, *Mémoire à S. A. S. Mgr le duc* [*de Gesvres*] *au sujet des Juifs*, f° 56.

La progression devenait très rapide, comme on le voit.

Vers 1730, les Juifs de Bordeaux et de Bayonne peuvent être considérés comme autorisés officiellement à judaïser, sans avoir à craindre d'en être empêchés par le peuple, qui leur était plutôt sympathique.

Quant à la communauté portugaise de Paris, fille de celle de Bordeaux-Bayonne, elle n'exista officiellement qu'en 1777. Le 15 novembre de cette année, le lieutenant-général de police Le Noir [1] nomma syndic et agent de la nation juive portugaise de Paris le célèbre instituteur des sourds-muets, Jacob-Rodriguez Péreire, pensionnaire du Roi, secrétaire-interprète de Sa Majesté, membre de la Société royale de Londres.

L. Cardozo de Béthencourt.

[1] *Copie d'une Lettre, dont l'original et l'enveloppe qui la contenoit ont été déposés à Me Giraudeau, Notaire à Paris, le 18 novembre 1777, écrite le 15 du même mois par Monsieur Lenoir, Conseiller d'État, Lieutenant Général de Police de la Ville, Prévôté et Vicomté de Paris, au sieur Péreire, Pensionnaire du Roi, Secrétaire-Interprète de S. M., de la Société Royale de Londres, Agent de la Nation Juive Portugaise à Paris; portant règlement pour les Juifs Portugais.* S. l. n. d. in-4°.

NOTES ET MÉLANGES

LE DÉPLACEMENT DU TON EN HÉBREU

ET LA SYLLABE PROTONIQUE

On sait qu'en hébreu, la voyelle protonique, c'est-à-dire qui précède la syllabe accentuée, se maintient, tandis que la voyelle qui précède la syllabe protonique disparaît si elle était primitivement brève. Par exemple, *barakát* devient בְּרָכָה, le *rêsch* conservant sa voyelle, et le *bêt* perdant la sienne. Or, on trouve une foule d'exceptions à cette règle dans les verbes et dans les noms, par exemple : *qatalû* devient קָטְלוּ, et non pas קָטָלוּ, bien qu'on dise קָטָלוּהוּ ; *yalidû* devient יֻלְּדוּ, et *dabaraka* דְּבָרְךָ, etc. Les grammairiens modernes paraissent embarrassés pour expliquer ces nombreuses anomalies. Ainsi König, dans son *Lehrgebäude der hebräischen Grammatik*, p. 152, dit, à propos de קָטְלוּ : « Le suffixe prend l'accent, et l'accent du mot [*qatál*] n'a pas assez de force pour protéger et allonger la voyelle ouverte protonique, de sorte que le *contreton* [qui est sur la première radicale] protège la sienne. » Mais pourquoi קָטְלוּ diffère de קָטָלוּהוּ, c'est ce que M. König ne dit pas. Pour יֻלְּדוּ (p. 399-401), M. König prétend que la voyelle du préfixe était primitivement longue, ce qui est contraire : 1° à l'analogie de l'arabe; 2° aux lois de la phonétique, car M. König, d'après Böttcher, croit que *yaw-lid* s'est changé en *yaylid*, ce qui est une transformation peu admissible [1].

Le problème est cependant très facile à résoudre, si l'on admet

[1] Comment M. König, d'après Levy, peut dériver le talmudique תרמה (à lire תַּרְמָה) du grec θαῦμα, quand la racine תמה (araméen תוה) est biblique (Prov., v, 7 et *passim*), c'est ce que nous ne comprenons pas du tout.

les règles de l'accent tonique que nous avons essayé d'établir dans un précédent article [1], à savoir que : 1° primitivement l'hébreu avait toujours le ton sur l'avant-dernière syllabe des mots ; 2° c'est à la pause que le ton s'est maintenu, et il s'est, au contraire, souvent déplacé en dehors de la pause.

Comparons, en effet, קָטָלוּהוּ à קָטָלוּ. Dans le premier mot, l'accent primitif est sur לוּ, qui est l'avant-dernière syllabe, et טָ est la syllabe protonique. Mais קָטָלוּ vient de *qatálû*, avec le ton sur *ta* (pause קָטָלוּ). La véritable syllabe protonique est *qa*, et celle-ci conserve sa voyelle, alors même que le ton passe à la syllabe *lu* [2]. De même יֻלַּדוּ vient de *yalidû* (pause יֻלַּדוּ) ; le préfixe étant la syllabe protonique, garde sa voyelle. De même, enfin, דְּבָרֶךָ de *dabaráka* (pause דְּבָרֶךָ).

Comment se fait-il que la voyelle accentuée ait si souvent disparu ? Cela tient, sans doute, à diverses raisons. Dans les formes comme יֻלַּדוּ, תֻּלַּדִי, תֻּקְטַלִי, קָטָלָה, קָטָלוּ, etc., le ton a passé à la terminaison, parce que celle-ci avait une voyelle longue par nature, comme dans *qatalû*, ou par position, comme dans *qatalat*. Dans דברך, le déplacement du ton peut venir de ce que la plupart des autres suffixes ont le ton, comme דברו, דברי, דברה, etc. De plus, la chute des désinences casuelles et autres ayant transformé une foule de mots מלעיל en מלרע, il semble qu'il y ait eu une tendance générale, en dehors de la pause, à accentuer la dernière syllabe des mots.

MAYER LAMBERT.

LA SUBSTITUTION DU *MEM* AU *NOUN*

EN HÉBREU

La critique que mon cher maître, M. Wogue, a consacrée à mon article sur la substitution du *mem* au *noun* en hébreu porte

[1] *Revue*, t. XX, p. 73.

[2] Ceci prouve que la théorie d'après laquelle la terminaison *û* du passé vient de *ûn* est absolument fausse. Dans aucune langue sémitique, d'ailleurs (à part le dialecte talmudique palestinien), on ne trouve *un* au parfait. Quant aux deux exemples tirés de la Bible, l'un, ידיעון (Deut., VIII, 3, 16), doit son *noun* au hiatus entre ידע et אבותיך, et l'autre, צקון (Is., XXVI, 16), se trouve dans un passage visiblement altéré.

sur deux points : 1° M. Wogue aime mieux expliquer עִמָּדִי par עִם « avec », plus עָדַי « jusqu'à moi », que de le comparer à l'arabe *'ind* (et non *and*). L'appréciation personnelle jouant un grand rôle dans ces hypothèses, je ne discuterai pas ici l'opinion de M. W. ; 2° M. W. m'accuse d'avoir commis une hérésie grammaticale, parce que j'ai dit que פדיון, étant à l'absolu, devrait être ponctué פְּדִיוֹן, et M. W. me cite une foule de noms qui ont à l'absolu la forme פְּעֻלּוֹן. Je n'ai pas prétendu que la forme פְּעֻלּוֹן n'existe pas à l'absolu, j'ai dit seulement et je maintiens que פדיון, Nombres, III, 49, aurait dû être ponctué פְּדִיוֹן. En effet, פדיון, signifiant « rachat », serait un *substantif abstrait*, et les Nombres sont un des livres de la Bible écrits en hébreu classique. Or, les mots cités par M. W. sont ou bien des *adjectifs*, comme עליון, אביון [1], ou des *noms propres* comme כליון, ou des noms *concrets* comme שִׁרְיוֹן (qui primitivement étaient peut-être des adjectifs), ou enfin des noms abstraits, mais tirés de parties de la Bible écrites en *bas-hébreu*, comme l'Ecclésiaste. Que M. W. me montre un substantif abstrait de la forme פְּעֻלּוֹן dans un passage tiré de l'hébreu classique, et je m'inclinerai. En attendant, je m'en référerai à l'analogie de שגיון, הגיון, חִזְיוֹן, etc.

MAYER LAMBERT.

UNE SUPPLIQUE DE LA COMMUNAUTÉ DE ROME A PIE V

Un triste écho du *Ghetto* de Rome a été conservé dans un recueil de pièces manuscrites [2], à la Bibliothèque Mazarine de Paris. Ce texte a dû échapper aux historiens, même à ceux qui se sont occupés spécialement des Juifs des États pontificaux, puisque les plus récents écrivains semblent ne pas le connaître. Ainsi, dans le *Saint-Siège et les Juifs* (1890), M. Emile Rodoconachi ne parle du règne de Pie V (p. 183), que pour signaler la recrudescence de l'usure. D'autre part, dans cette *Revue*, M. A. Bertolotti [3] dit seulement de Pie V qu'il interdit aux Juifs

[1] Nous ne citons que des noms à troisième radicale *yod*, mais il est clair que le *yod* n'influe en rien sur la forme.

[2] Ms. n° 1841 (1779), fol. 220-223. Cf. *Vessillo israelitico*, 1884, p. 54.

[3] *Les Juifs à Rome aux* XVIe, XVIIe *et* XVIIIe *siècles*, *Revue*, t. II, p. 280.

de posséder des biens fonds. M. R. de Maulde[1] nous apprend seulement que Pie V confirme la bulle donnée par Paul IV, en 1555, qui tolère les Juifs sous certaines restrictions : il la transforme en constitution apostolique et la fait promulguer dans le monde entier.

La publication de ce document a donc quelque utilité. Il n'est pas signé et offre cette particularité d'avoir été écrit — à ce qu'il semble — par un chrétien : loin d'invoquer des antécédents en faveur des Juifs, le rédacteur de la supplique ne fait valoir que des motifs de commisération, de tolérance, ou d'intérêt municipal.

MOÏSE SCHWAB.

Epistola a nostro Signore Papa Pio quinto nella quale si essorta sua Santita a tolerare in Roma gli Hebrei et le Corteggiane.

Beatissimo Padre,

Nel giudicar' santa mente et corregere gli abusi di questo mondo per mio parere non basta la santa mente, perche con questa molte volte si può errare, giudicando in altrui quello che non è in sè, atteso che tutte le complessioni de gli huomini ne tutti i pareri sono conformi ne possono essere ; et a volere prouare questo non accasca dir' altro, poiche la natura, madre del tutto, lo mostra appertamente, cosi negl'animali come ne gl'huomini, quale tutti fa diversi nell' apparenza come ancora nel giudicio et nel procedere, il quale per le nostre virtu morali et operationi Catholiche n'accresca contento in questo Mondo et gloria nell' altro, et chi opera per contrario ciascuno sà quello che glie ne và dalla mano et sentenza d'Iddio che procede per mio parere con noi altri huomini, tolerando il corso della natura, et donando grazie particolari et generali. Il qual corso necessario sua divina Maesta non l'ha mai leuato se non con l'essempio buono, et che sia vero il libero arbitrio donato per gratia lo nostro, lequali due cose sono quelle che ne conducono alla gloria di vita eterna, o per contrario all' Inferno !

Stando adunque questo, Padre Santo, che la bonta del Signor nostro è tale che ne ha voluto huomini con tutti li diffetti che si ponno inimaginare et fattici liberi per dono et per gratia con la legge scritta : credero che nostra Santita vorra immitare il suo et nostro Creatore, ascriuendosi la legge conforme alla gratia che ne è stata data per ben vivere con punire chi fatta et gratificare chi merita, et lasciarne huomini con il dono fattone dal Signore, per il quale dono

[1] *Les Juifs dans les états français du Pape au moyen âge*, *Revue*, t. X, p. 180.

libero *qui bona legerunt ibunt in vitam æternam, qui vero mala in ignem æternum.*

Di doue si puo pensare che se il Signore Iddio hauesse voluto estirpare le vitij del mondo poteua, ma la natura humana et la legge haueria patito. Et se hauisse leuato la gratia et il dono come era in la sua santa mano, mancaua il summo bene, et non era mestiere che sua divina Maesta venisse per la nostra salute il che necessariamente e stato fatto con sommo Magisterio come sà la Santita vostra, la quale ad imitatione del Signore che ha tollerato al mondo gli hebrei, gli adulteri et le meretrici. Alcuni per testimonij della sua Santa Legge, alcuni altri per hauer nel mondo de tristi ad essaltatione de buoni et altri Cattiui per la conversione de buoni.

Cosi ancora lei per sua gratia et bonta tollerare ciascun con la Legge della natura gratificata dal Signor Giesu Christo, et con il santo Essempio di uivere Catholico che tiene vostra Santita, che a questo modo facendo guadagnarà con la toleranza di molti anime hebree come sin qui ha fatto, et convertira per dilettione, et non con violenza che non dura di molte donne cattive riducendo la loro vita a miglior fine, et correggera il suo santo Cero di Roma, che santo si puo chiamare rispetto a tempi passati, et finalmente con l'amor paterno, Vostra Santita guadagnera questa veramente sua propria Citta, et de suoi successori a quale è ben degno che si habbi riguardo. Perche l'austerita se ne và alla dissolatione, et con le tolerate gratie che ella dimanda si ridurra a perfettione, atteso che le cattiue donne se gl' Hebrei e tutte le altre persone che sin qui sono piu pronte all' andare che allo stare se ne andaranno, vostra Santita non haura poi chi ridurre al bene, ne chi punire al male.

Piacciaui dunque, Beatissimo padre, per vostra somma clemenza, lasciàre queste cure leguali col vostro viuere Santo et buona intentione si correggeranno da se col tempo et digni si pigliar cura delle estimale voglie de Prencipi Christiani per l'unione loro adesso he il tempo lo porta et attenda la Santita vostra alla gran Soma le ha imposto degli Infideli et conversione degl' Heretici, Alemanni, Francesi et altre natione che male sentono nella fede che non ponendoui piu conseglio et essortationi, che tanto per guadagnarle andranno veramente alla totale perditione et forse piu presto che la Santita vostra non pensa se non vi rimedia con l'opera et vigilanza, perche Mentre che lei stanelle sue sante orationi, il mondo cattivo sta nelle sue estinate voglie le quali il Signor Iddio permette et leua quando vuole, ma per li suoi mezzi pero tali come è la santita vostra o vero per gratia che di raro si vedè per li nostri gravi peccati maggiori delle nostra orationi.

Vostra Santita dunque lieui l'animo a cosi degna impresa con l'operatione della sua Santa Mente che cosi facendo credo per certo che il Signore Dio essaltura la santa religione et leuara le forze a suoi nemici, et di questa santa Sede romana per la quale il suo santissimo ordine è sempre stato esaltado; effetto degno di grandissima

consideratione et altrimenti facendo dubitarò che il Signore Dio sia scorrucciato con noi in Cielo vedendo il suo Vicario in terra procedere senza toleranza non abhorrita dalli santi dottori della Chiesa santa, per laqual cosa si doverebbono fare orationi et digiuni per placare il Signor Iddio, et accio vostra Santita possi conservar li buoni et guadagnar li tristi nella sua citta di Roma, liquali se sen' andaranno, Dio sa dove saranno persi et sestaranno saranno assicuro guadagnati con il santo essempio del santo Pontifico, il quale se si levara la barba saranno pochi che la tenghino, se abhorrira li vitii come fa al fino con essempio si emendara gravi parte di essi o si convertiranno, o almeno si correggeranno, et il simile seguira in ogni altro peccato.

Si che padre santo vostra Santita addoleisca l'animo, et faccia con la virtu quel che non potranno fare la violenza ne la forza, che la maestrevole esperienza in ogni cosa lo mostrara et se vison stato troppo ardito in olpisi l'amore che io porto al santo ordine suo alla Santita vostra, et a questa nobilissima citta di Roma, che il Signore Dio accreschi per mezzo di vostra Beatitudine.

Alaquale humilmente baciando il santissimo piede mi raccomando come affettionatissimo servitore che io le sono.

De Casa alli XIII d'Agosto, 1566.

MÉLANGES DE LEXICOGRAPHIE TALMUDIQUE

Il arrive assez souvent que ceux qui s'occupent de lexicographie talmudique ne connaissent pas assez ce qu'on appelle, en allemand, les *realien*, c'est-à-dire les choses désignées par les mots. De là des quiproquos amusants dont je veux citer ici un seul exemple. Dans l'index des mots italiens mentionnés dans l'*Arouch*, M. Kohut ajoute au mot *portulaca* (porcellana) l'observation suivante : ובערך גדגדניות העליתי כי לוטוס מצרי הוא הוא Portulaca, ע"י פולצרקי (Lotos) גדגדניות ולכן היטב לועז רימון ולשף (פפלל"צ 284) אשר רגיל בלשונו תמיד לדבר על גדולים ממנו עתק לא ידע לפותרו. Porcellana ; « Au mot גדגדניות, j'ai émis l'hypothèse que ce nom désigne le lotus égyptien ; c'est pourquoi l'*Arouch* a raison de traduire רימון (lotus) par l'italien פולצרקי = Portulaca, Porcellana ».

Qu'y a-t-il de fondé dans cette explication ? Nous ferons d'abord remarquer que l'*Arouch* rend en italien le mot « pourpier » par פורקקלי, porcacli[1], qui devient, dans les écrits postérieurs, por-

[1] C'est le mot latin porcilaca (Pline) ou porcillaca (Martin, *Pflanzennamen*, 93 ; Schuch, *Gemüse und Salate der Alten*, 1853, 61).

cacchia[1], comme M. Kohut aurait pu le constater dans *Arouch*, III, 395 *a*. Plus loin[2] l'*Arouch* mentionne encore une fois le mot פורקקלא, qui n'est pas cité dans l'index italien. Assaf Hebraeus écrit également פורקאקלא[3]. M. Kohut aurait donc pu en conclure que le mot פולצרקי, par lequel R. Nathan traduit רימין (*Arouch*, VII, 281 *a*), n'a pas le même sens que פורקקלא, et que, par conséquent, פולצרקי ne peut pas signifier « pourpier ». La leçon פולצרקי est correcte, elle se retrouve encore ailleurs, avec de légères variantes, par exemple פולצא־ראקי, Ar. ha-Kaçor, Cracovie, פולצראקי (Bertinoro, *Demay*, I, 1, et *Kilayim*, I, 4). D'ailleurs, Kaleb Afendopoulo rend également רימין par פולצרקין. Dans mes *Aram. Pflanzennamen*, 284, je n'ai pas expliqué ce mot parce que la seule explication qui en ait été donnée, celle de Guisius sur Demay, I, 1, ne me satisfaisait pas. Cet auteur dit, en effet : R. Nathan vernacule exponit פולצראקי i. e. Italiæ vulgo Pulsaraca ; quod ex Puls Syriaca (quod ipsum satis barbare pro faba syriaca) deflexum.

Je ne veux pas examiner ici de plus près cette interprétation, et je reviens à la remarque de M. Kohut. Celui-ci dit qu'il a prouvé, *s. v.* גדגדניות, que ce mot désigne le lotus égyptien. C'est là une erreur. Au mot גדגדניות, R. Nathan explique (II, 241), en effet, trois mots réunis dans un passage d'*Eroubin*, 28 *a* ; ce sont les mots : 1° פעפרעין ; 2° חלגלוגות ; 3° גדגדניות. Hananel interprète ainsi ces mots d'après jerus. *Eroubin* : 1° ككولي, cardamone ; 2° פרפחינא, pourpier ; 3° הנדקוקי, mélilot. Ainsi, c'est חלגלוגות qui est traduit par « pourpier » et גדגדניות par « mélilot » ou « sainfoin ». Il n'existe donc aucun rapport entre le mot גדגדניות et le mot pourpier, *portulaca*, et ce n'est que par hasard que ce dernier mot se trouve à côté de גדגדניות, mais comme traduction du mot précédent חלגלוגות.

Quant au mot גדגדניות, R. Nathan le traduit par Handaqouq, c'est-à-dire mélilot ou sainfoin, et il dit que c'est une herbe (et non un arbre) qui sert d'aliment aux chameaux. Et de fait, cette explication est exacte. Il faut seulement lire גרגרניות[4] au lieu de גדגדניות, car, d'après les sources syriennes et les glossographes, le mot syriaque גרגורינא et le mot arabe חנדקוק désignent tous les deux le λωτός. Il en résulte que *Gargourinè* est une sorte de trèfle, il n'a rien de commun avec l'*arbre* lotus, *Zizyphus Spina Christi*, en arabe, *sidr*, dont le fruit s'appelle en Égypte *nabaq*, en Syrie

[1] *Cemah David*, dans *Arouch*, III, 395 *a*.
[2] VII, 253, dernière ligne.
[3] Voir mes *Aram. Pflanzennamen*, 320.

dôm [1], et qui est désigné dans la Mischna par רימון. Mais M. Kohut n'en croit pas moins que le mot פולצרקי traduit רימון, portulaca, parce qu'il prétend avoir démontré, *s. v.* גדגדניות, que ce dernier mot désigne le lotus égyptien, dans lequel il semble voir le Rhamnus *Lotus L.*, c'est-à-dire le *Zizyphus Lotus Lmk.* Cette dernière plante passe pour être le lotus des Lotophages, mais le λωτὸς αἰγύπτιος est la *Nymphæa Lotus L*, le lotus des anciens, une plante aquatique [2].

Déjà Pline a confondu les diverses plantes désignées par les anciens sous le nom de lotus [3]. M. Kohut a donc pu aisément tomber dans la même erreur. Ce que je lui reproche, c'est de n'avoir pas compris son propre article sur גדגדניות ! Il ne s'est pas aperçu que l'*Arouch* traduit par *portulaca* le mot חלגלוגות et non pas גדגדניות et que, par conséquent, il n'est pas possible, même dans le cas où גדגדניות désignerait le lotus égyptien, de voir le mot *portulaca* dans פולצרקי, placé là pour traduire רימון, *spina Christi*. Car, dans l'*Arouch*, je le répète, *portulaca* traduit חלגלוגות [4].

J'ai dit plus haut que גדגדניות est mis pour גרגרניות. Dans les *Pflanzennamen*, 9, note, j'ai cité plusieurs mots où l'on a confondu le ר et le ד, entre autres, le mot צרבחר. M. Kohn [5] a déjà montré qu'il faut lire צרבחד, en samaritain צרבעד. Dans le syro-hiérosolymitain, צרבא signifie ὀλίγον et צבחד μικρόν [6].

Pour l'article צרבחד (*Aruch compl.*, VIII, 3), M. Kohut s'est contenté de prendre ce qu'il a trouvé sur ce sujet dans le *Talmud. W. B.* de Levy et dans mes *Pflanzennamen*, *s. v.* Il a donné tous les passages indiqués dans ces deux ouvrages, sans en ajouter un seul nouveau. Ainsi, il ne cite pas le Targoum du Cantique des Cantiques, 3, 4, éd. Lag.; *Pesikta derab Kahana*, 125 *b*, ligne 3; *Koheleth rabba*, 7, 17 (dans *Sabbat*, 31 *b*, il y a מיכם); *Midrasch Tillim*, 1, 7, p. 8, de l'éd. Buber.

2.

Voici encore quelques observations sur l'index des mots italiens dans l'*Arouch* : P. IV, col. 2, l. 4, lire קומפלציאר. — *S. v.*

[1] Voir *Kaftor Wafèrah*, 85 *a*, et Seetzen, *Reisen*, IV, 299.

[2] Woenig Franz, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, 23.

[3] Salmas., *De Homonymis hyles iatrices*, prolegomena, 22 et 6 *a* C.

[4] Voir, du reste, *Arouch*, IV, 282 *b*, l. 18 d'en bas.

[5] *Zur Sprache und Dogmatik der Samaritaner*, 122

[6] Land, *Anecdota*, IV, glossaire. Cf. Nöldeke, *Mand. Grammatik*, 117, et *Neusyr. Grammatik*, 270.

daemonius, lire I, 118 *a*. — P. VI, col. 3, il est singulier que le mot סיסמנ"ר n'ait été mentionné comme italien ni dans le texte, ni dans l'index ; c'est *sesamo*. — P. VII, col. 1, ligne 2, lire VII. — Col. 3, dernière ligne, *zucchero*, VII, lire III. — *Ibid.*, note 2, et *Arouch*, VII, 75 : *Arouch* explique קוזזות אדמה par l'ital. בולו, *bolo* (variante : כולו). M. Kohut corrige, sans raison, ce mot en *zolla*, motte de terre. Ne se contentant pas de cette correction, il ajoute encore à la fin de l'index italien : ואולי פי' בלעז כולו כובב על תיבות קוזזות אדמה ופי' היינו בלעז כולו ממש כלומר קוזזות אדמה tesson = coccio בלעז. M. K. a tort de supposer que R. Nathan s'exprimait d'une façon aussi maladroite. Qu'il me soit permis de faire encore une observation générale. Dans tout le cours de son ouvrage, M. Kohut n'a jamais su se borner ; de là, beaucoup de prolixité et bien du superflu. Un exemple. Dans le registre des mots italiens mentionnés dans l'*Arouch*, M. Kohut ajoute au mot *focuccia* cette note : en hongrois, *pogácsa*. Ces mots n'ajoutent absolument rien à l'explication de l'Arouch, ils montrent seulement que M. Kohut sait aussi le hongrois.

3.

Dans l'explication que M. Kohut donne, « après mûre réflexion » du mot דמאי, on remarque cette absence de connaissances grammaticales que si peu de savants croient nécessaires pour étudier la langue talmudique. D'après lui (III, 80), ce mot dérive de דום, suspecter, et devrait être lu דָאמֵי (!), comme l'arabe דאים (!), mais « nos docteurs en ont fait דְּמַאי pour lui donner la même terminaison qu'à ודאי, son contraire. » Pour prouver que la forme correcte est bien דאמי ou דמי, M. K. cite le pluriel דמיין, qui s'écrit sans *alef* après le *mèm*. Il semble ignorer que l'alef de דמאי n'est qu'une *mater lectionis*.

4.

Pour vanter la Palestine, nos sages ont dit qu'elle produit même des roseaux pour faire des flèches [1] : אפילו קנים של חצים לא חסרה א"י. M. Kohut a eu la singulière idée (III, 470) d'y voir des cure-dents ! Non moins singulière est son idée d'établir un rapport étymologique entre חמא, « raifort », et χεῖμα, « froid » (III, 424), parce que raifort se dit aussi צנון. Les *Pflanzennamen*, 309, parlent assez longuement de חמא, raifort, et rapportent à ce sujet l'opi-

[1] Ce qu'on dit aussi des roseaux de la Crète (Pline, *H. N.*, 16, 65). Voir *Pflanzennamen*, 345.

nion de Hay Gaon et la racine syriaque. Le mot חמיא indique déjà suffisamment que cette plante était considérée comme un remède contre חמה. Même fantaisie philologique dans l'explication du mot חלפי, que M. K. identifie avec ἀκαλήφη (III, 409).

5.

Les *Pflanzennamen*, 259, montrent que le terme mischnique חמיתא ou אמיתא est expliqué dans *Sabbat*, 128 *a* et 140 *a*, par נרנא. Ce mot qui, en syriaque, se dit *ammi*, a une telle ressemblance avec les mots syriaque et talmudique נענע et ננעא signifiant menthe, que, par suite d'une erreur traditionnelle, on le traduisait aussi par menthe. Tout cela est exposé clairement dans les *Pflanzennamen*. Au lieu de se contenter de renvoyer à cet ouvrage, M. K. aurait dû rectifier l'ancienne traduction erronée de « menthe », qu'il cite I, 131, et III, 441, ainsi que la ponctuation incorrecte de חֲמִיתָא.

6.

Dans III, 476, M. K. expose longuement que d'après Hay Gaon, חצר הכבד et אצבע הכבד sont identiques. Les *Pflanzenn.* ont donné de ce mot, 9, note, une explication claire et brève. — Pour חמימתא, III, 428, M. Lewysohn [1], que M. K. cite pourtant d'habitude, a déjà établi que c'est l'arabe חמאמה. L'identification de נהר פפא et נהר פפיאתא (II, 238) est due à M. Neubauer [2]. Les explications données par M. K. à l'article חצב, III, 473, comme venant de lui, se trouvent tout au long dans *Pflanzenn.*, 110, ouvrage qu'il cite souvent. Il est bien improbable que pour un mot relevant de la botanique, il n'ait pas consulté ce livre. Comme il lui importe à lui-même de proclamer sa priorité toutes les fois qu'il en trouve l'occasion, il ne devrait pas laisser ignorer non plus les sources qu'il utilise. M. J.-H. Weiss a déjà fait un reproche analogue à M. K.

7.

L'article חצוב (III, 472 *b*) est tout à fait erroné. D'après M. K., אדרא, dans l'*Aroukh*, doit être corrigé en *ruta*, et יבלא est l'arabe דפרא, etc. ! M. K. n'est pas satisfait de l'explication donnée par les *Pflanzenn.*, 186, qui établissent, d'après les gloses syriaques sur יבלא, que Hay Gaon identifie entre eux יבלא, חצוב (aram.) et חייל (arabe); d'après ces gloses, ce dernier mot doit

[1] *Zoologie*, 205.
[2] *Géographie du Talmud*, 395.

être lu תריל. En tout cas, M. K. n'a aucune raison sérieuse de traduire ce mot par « rue ».

8.

Dans III, 6, M. Kohut fait dériver מדרבלל de δαυλός et *devello*; ce dernier mot, selon lui, est également l'étymologie de דבלול. A l'article suivant, il fait dériver דובנה de δεῖπνον. Ce sont là des identifications fantaisistes, sans aucun caractère scientifique.

Je ferai encore remarquer, à propos du mot דבלול, que les deux Tosefta[1] rapportées par M. K. sont empruntées au dictionnaire Levy, *s. v.* I, 37, où elles se trouvent seulement mentionnées dans un autre ordre. Si M. K. avait trouvé lui-même ces deux passages, il aurait également trouvé *Tosefta Kèlim*, *B. B.*, 6, p. 596, 11, où d'après R. Simson sur *Kèlim*, 28, 8, il faut également lire דבלולין au lieu de דבדולין. Voir, du reste, R. Simson, sur *Kèlim*, 17, vers la fin, et 20, 7.

La correction proposée par M. K. (III, 2), עריד pour דואר, est tirée du *Yefè Toar* ou de David Louria, dans leur commentaire sur le passage du Midrasch où se trouve ce mot.

9.

Dans III, 27, M. K. corrige avec un grand sérieux מקזנה en פקזנה et explique ce mot par pix πίσσινον, bois de résine !

10.

Au mot דהך, M. K. nous apprend qu'après avoir achevé le deuxième volume de son ouvrage, il a eu l'heureuse idée que גחך (en syr. גחך, en arabe צחך !) dérive du grec καγχάζω, se moquer. Ce sont, sans doute, de telles comparaisons et de telles identifications dans le domaine de la philologie talmudique qui ont inspiré à M. de Lagarde ce qu'il dit dans ses *Semitica*, I, 34, « des tentatives de notre époque pour faire des dictionnaires chaldéens. »

Szégédin.

IMMANUEL LŒW.

[1] Zuckermandel, *Kèlim*, B. M, 7 *p*, 586, 35, et 9 *p*, 588,

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

3e TRIMESTRE 1892.

Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux.*

אגדת פך השמן Etude sur la légende de la fiole d'huile de Hanouca, par Samuel Alexandrow. Varsovie, impr. Lewinski, 1892; in-8° de 16 p.

אמונת חכמים Réplique à un article de la Cefira et à la brochure d'Alexandrow sur la légende de la fiole d'huile de Hanouca, par Dover Juda Leb Gunzbourg. Vilna, impr. Eliézer Lipmann, 1892; in-8° de 48 p.

ס' בגדי יום טוב Commentaire sur le traité Bêça par Salomon Kluger. Lemberg, Leiser Margosches, 1891 ; in-f° de 171 ff.

בית אשר House of Asher. A biographical sketch of the life and work of Asher Asher M. D. by Rev. David Kohn- Zedek. Cracovie, impr. Joseph Fischer, 1892 ; in-8° de 54 p.

בית הספר Livre de lecture pour les enfants, particulièrement des colonies juives de la Palestine, par Juda Grazowski et Hayyim Sifrin. Jérusalem. impr. Luncz, 1891 ; in-32 de 150 p.

ס' דברי ימי ישראל Geschichte der Juden von Dr H. Graetz in's Hebräische übertragen von P. Rabinowitz. 2e partie, 2e et 3e fascicules. Varsovie, impr. Israël Alpin, 1892 ; in-8° de p. 65-192.

הואיל משה Commentaire sur Isaïe, Jérémie et Ezéchiel, par Moïse Isaac Askenazi de Trieste. éd. par Isaac Hayyim Castilioni. Cracovie, impr. Fischer, 1892; in-8° de 195 p.

ס' ויקרון דוד Sermon-oraison funèbre prononcé à la mémoire d'Akiba Carnitzer et de Simon Sofer, son beau-père, par David Teffel Jaffé. Cracovie, impr. Joseph Fischer, 1892 ; in-8° de 40 ff.

ס׳ זכרון אברהם Novelles sur le Schoulhan Arouch Orah Hayyim, par Abraham Bing Lévi, publiées, avec notes et corrections, par Isaac Bamberger. Presbourg, impr. Abraham Bick, 5652 [1892] ; in-8° de 12 + 89 p.

ס׳ זכרון ברית לראשונים Sichron B'rith Larischonim. Die rituelle Circumcision. Band I. Die Vorschriften u. religiösen Gebräuche der Beschneidung nach talmud. u. späteren rabbin. Quellen bearbeitet, in vier Abtheilgn : 1. Ein unedirtes Werk von R. Jacob Hagoser (XII. Jahrhundert), 2. von R. Gerson Hagoser, 3. Supplement enthaltend verschiedenes vom Herausgeber, 4° Auszug aus Chamude Daniel, etc., von A.-J. Glassberg. Cracovie, impr. Fischer, 1892 ; in-8° de XIX + 312 p.

Ce long titre n'est pas, cependant, complet, car il a oublié la préface que l'éditeur a demandé à M. Joel Müller de vouloir bien écrire. Le nom de M. Müller est un sûr garant de l'intérêt de sa notice, et on ne pouvait désirer un meilleur guide pour parcourir ces deux textes, qui ne manquent pas d'intérêt. M. M. établit que ce R. Jacob et son fils, R. Gerson, sont mentionnés dans le Séfer Haasoufot comme des péritomistes connus. C'est en s'inspirant de leur enseignement qu'un troisième mohel a rédigé le premier de ces textes, édités par M. Bl. avec un commentaire. C'était un neveu de R. Ephraïm b. Jacob de Bonn ; il connaissait aussi R. Eliézer b. Joel Hallévi. Il a probablement vécu vers 1230. Non content d'insérer dans son recueil les règles de la circoncision, il y a fait aussi entrer les allocutions qu'on prononçait à l'occasion de cette cérémonie. Cette compilation nous a conservé beaucoup d'usages, qu'énumère M. M. et qu'on ne croyait pas si anciens. — Le deuxième texte est l'œuvre d'un auteur qui a vécu une trentaine d'années après le premier, et qui était élève de ראב״ה. M. M. remarque que beaucoup des moyens médicaux que préconisent ces péritomistes étaient encore en usage il y a une quarantaine d'années.

זרע אברהם Index alphabétique des articles du Schoulhan Arouch, par Çewi Zeev Ratzker. 1re partie. Cracovie, impr. J. Fischer, 1891 ; in-f° de 204 p.

ספר חנוך Das Buch Henoch aus dem Aethiopischen in die ursprunglich hebräische Abfassungsprache zurückübersetz, mit einer Einleitung und Noten versehen von Lazarus Goldschmidt. Berlin, Richard Heinrich, 1892 ; in-8° de XXVI + 92 p.

Le livre d'Hénoch est décidément à l'ordre du jour. Devançant le travail de M. J. Halévy, dont nous parlions dans le dernier numéro, M. G. a traduit « dans sa langue originale » ce livre fameux. Nous n'en attendons pas moins avec impatience la publication de notre savant ami, qui trouvera sûrement le moyen de dire des choses neuves sur cette question, qui a déjà fait couler tant d'encre. M. G. se contente d'affirmer que l'hébreu est la langue dans laquelle a été écrite cette apocalypse. Il eût été bon de prouver que ce ne peut être l'araméen, hypothèse qui peut se soutenir avec quelque vraisemblance. Nous en donnons, en passant, quelques preuves plus loin. Quant à la traduction de M. G., je ne crois pas qu'elle contentera les plus exigeants. Elle manque très souvent de clarté, en partie parce que M. G. a voulu serrer le texte éthiopien de trop près. Elle eût gagné à être accompagnée d'un commentaire perpétuel qui en aurait dissipé les obscurités. Les notes, placées à la fin, sont trop sobres, trop clairsemées et consacrées à des rapprochements, qui ont leur interêt, mais sans utilité pour l'explication du texte. Destinée à des lecteurs juifs, elle pourra les induire en erreur en leur laissant croire que les solutions du traducteur sont l'expression même du texte et que celui-ci ne prête pas à d'autres interprétations. Ainsi, dans les chapitres dont nous nous occupons plus loin, M. G. a rendu les mots Semiaza par שמיעזא, Asael par עשהאל, Asaradel par

עשרדאל. Ce sont des identifications qui peuvent se discuter, mais qui sont loin d'être sûres. Des lecteurs non prévenus qui croiraient que ces identifications sont les leçons mêmes de l'éthiopien courraient grand risque de faire fausse route. M. G. a déçu notre attente d'une autre façon. En le voyant commenter son texte par des citations du Zohar, nous espérions qu'il allait nous dire son opinion sur les rapports de cet ouvrage cabbalistique et des autres de la même famille avec l'apocalypse : les auteurs juifs qui ont conservé des données qui ne se retrouvent que dans Enoch ont-ils connu cet ouvrage, et pouvaient-ils le connaître, ou bien ont-ils seulement retenu quelques noms et renseignements fournis par la littérature chrétienne? Problème très délicat que, malheureusement, n'a pas abordé M. G. Il faut cependant le féliciter de l'idée de son travail ; il n'est pas mauvais que la littérature deutéro-canonique pénètre dans les cercles juifs qui les ignoraient jusqu'à ce jour. Benzew avait commencé à les rendre populaires par sa traduction, M. Rubin a repris cette tradition et nous sommes heureux d'enregistrer une nouvelle recrue pleine de bonne volonté.

M. Epstein nous a envoyé sur ce travail quelques notes que nous joignons à ce compte-rendu sommaire :

Ce n'est pas une petite affaire pour un jeune homme de vingt-un ans — l'auteur nous révèle ce détail — de venir à bout d'un travail aussi difficile que la traduction du livre d'Enoch. Ce n'est pas seulement la connaissance approfondie de l'hébreu et de l'éthiopien qui sont ici requises, il faut encore une grande pratique de la littérature qui se rattache à cet ouvrage. Notre jeune traducteur aurait donc peut-être bien fait de s'initier d'abord davantage au sujet qu'il a traité. La traduction est parfois embarrassée, par exemple, II, 2 : הביטו אל הארץ ודעו את המעשים הנעשים עליה מן הראשון ועד האחרון כי לא ישנו כל מעשה האלהים [ותמיד] יראו. Les règles de grammaire ne sont pas toujours respectées, par exemple, V, 9, ושנות שמחתם תתרבנה, au lieu de ירבו, comme Prov., IV, 10, ou תרבינה. — VI, 3. M. G. remarque à propos de שמיעזא que la leçon סמיזה figure seulement dans le livre d'Enoch et le Zohar sur Genèse (éd. Mantoue, fol. 37, col. 1) : אמרו רבותינו בשיעתא דברא... ותרי מלאכי סמיא עזא ועזאל אמרו קמיה... M. G. ne remarque pas que le ש des langues sémitiques septentrionales en éthiopien, ici et principalement dans שם, doit devenir un ס, et que סמיא dans son édition du Zohar est une faute pour שמיא. Mais סמיא se rapporte à מלאכי « les anges du ciel », et toutes les éditions que je possède ont la même leçon. A la même colonne et p. 58, l'ange s'appelle עזא, et non סמיא עזא. — XXX, 2 : ואעבור את הנחל שיחור וארחק ואעבור על המלאך זוטאל... Dans une note, M. G. dit : « שיחור et ים סוף sont toujours traduits en éthiopien par בחר ארטרא, la mer Erythree. » Dans l'introduction aussi, p. VIII, M. G. parle du נחל שיחור comme d'un synonyme de la mer Rouge. Mais נחל « torrent » n'est pas une mer, et שיחור « noir » n'est pas « rouge » ; c'est le Nil. Le traducteur ne remarque pas que le ארתרא de l'éthiopien est pris des Septante. — Au sujet de l'ange Zutel, M. G. écrit : « Dilmann croit que Zutel, comme on peut le conclure du contexte, est le gardien du Paradis ; mais ce point de vue doit être abandonné, car ni dans notre livre, ni dans les autres ouvrages analogues, ce nom ne paraît. C'est pourquoi je crois que, ici dans l'original, comme le montre Zohar sur Genèse, p. 29 *a*, il s'appelait סמאל, mot que le traducteur grec-éthiopien a lu סמאל. » Le Zohar n'a rien à voir ici et n'apporte aucune lumière. Quelle idée de faire du méchant Samael un gardien du Paradis ! Si Zutel ne figure pas ailleurs, ce n'est pas une raison de repousser la leçon Zutel, car il y a bien d'autres noms d'anges dans le livre d'Enoch qui n'y sont cités qu'une seule fois. Du reste, on trouve dans les prières des Falachas éditées par M. Halévy (p. 19, traduction p. 11) un ange du nom de סתאל (Sutuel), que j'ai déjà rapproché de Zutel, dans mon étude sur les Falachas

Eldad, p. 150). A la vérité, il y a dans cette prière un ס, au lieu d'un ד, et un ת au lieu d'un ט. Dans le Sefer Raziel, éd. Amsterdam, 4 *b*, il y a un ange du nom de שיתיאל. Un bon ange סלתיאל (Salatial) est mentionné dans le Combat d'Adam (éd. Trumpp, p. 31 ; Dillmann, traduction, p. 31). Dans l'Hexaméron du Pseudo-Épiphane, p. 8, il est écrit en éthiopien סרתיאל (Saratial) et en arabe, p. 54, סלתיאל. C'est peut-être une altération de שלטיאל ou שלתיאל. — Ces critiques ne doivent rien enlever aux remerciements que nous devons à M. G. Il faut souhaiter que les études éthiopiennes soient abordées par des savants qui sauront trouver, en suivant les traces de M. Dillmann, la solution de beaucoup de problèmes que soulève la littérature apocryphe des Juifs de Palestine et d'Égypte.

ס' יגדיל תורה Recueil de consultations de divers rabbins contemporains, par Israël Ch. Ackermann. 1re partie. Przemisl, impr. Knoller et Hamerschmidt, 1892 ; in-8° de 186 p.

ס' יראים Ouvrage de casuistique d'Eliézer de Metz, publié intégralement pour la première fois d'après le ms. 1309 de la Bibliothèque nationale de Paris, avec un commentaire intitulé תועפות ראם, par Abraham Abba Schif. Vilna, impr. Romm, 1892 ; in-4° de 86 p.

L'édition ordinaire n'est qu'un résumé. Le texte actuel est celui que citent les auteurs du moyen âge et qu'a signalé Azoulaï. L'éditeur se propose d'écrire une étude sur Eliézer de Metz, quand il aura publié tout l'ouvrage, dont le présent fascicule n'est qu'une partie.

ס' מגלת אסתר Le livre d'Esther avec un commentaire intitulé דבר ישועה, par Nathanel Hayyim Pape. Jérusalem, impr. Zukermann, 1892 ; in-8° de 16 + 72 p.

מנחת כהן Ouvrage en deux parties : 1° אהלי שם, essai d'onomastique hébraïque et de géographie biblique ; 2° חות דעת, sur les avantages du séjour en Egypte, par Selig Cohen Lauterbach. Drohobycz, impr. Zupnik, 1892 ; in-8° de 144 p.

נחפשה ונחקרה Appel aux savants pour l'élaboration d'une histoire des Juifs de Pologne et de Russie, par Simon Dubno. Odessa, impr. Abba Douchna, 1892 ; in-8° de 24 p.

L'auteur, dans un chaleureux appel, invite tous ceux qui, principalement en Russie, s'intéressent au Judaïsme, à lui envoyer tous les documents qui pourront servir à l'élaboration d'une histoire des Juifs en Pologne et en Russie : registres des communautés, inscriptions tumulaires, actes des autorités, élégies et complaintes, souvenirs personnels et, en général, tous renseignements fournis par la littérature. En attendant qu'une Société d'études juives, que l'auteur se propose de fonder, mette en œuvre ces matériaux, M. Dubno rendra compte dans la revue *Woschod* de tous ceux qui lui seront envoyés. Nous ne pouvons qu'encourager cette entreprise et la recommander à tous nos lecteurs. M. Dubno demeure à Odessa, Basarnoja, 12.

פאר האדם Peer Aadam sive de hominis præstantia commentatio qua ex libris divinis et rerum natura exponitur quomodo genus humanum exstiterit ac per orbem terrarum diffusum sit, par Victorius Castiglioni de Trieste. Cracovie, impr. Fischer, 1892 ; in-8° de 29 p.

פתח הבית Novelles sur le Schoulhan Arouch Yoré Déa, par Abraham Tiktin, édit. par Lazar Schenkel. Cracovie, impr. Fischer, 1891 ; in-f° de 102 p.

קובץ שושנים Considérations sur la colonisation juive en Palestine, dissertations religieuses et notices sur la famille Luncz, par Juda Leib Luncz. Varsovie, impr. Alexander Gins, 1891 ; in-8° de 64 p.

ס' שובת ציון Recueil d'écrits divers en faveur de la colonisation juive en Palestine, par Abraham Jacob Sloutski. Varsovie, impr. Schuldberg, 1892 ; in-8° de VI + 88 p.

ס' שערי תשובות מהר"ם בר' ברוך Rabbi Meir's von Rothenburg bisher unedirte Responsen nach Handschriften hrsgg. u. mit kritischen Noten versehen von Rabbiner Moses Bloch. 1re Livraison. Berlin, impr. Itzkowski, 1891 ; in-8° de p. IX + 1-244. (Publication de la Société M'kize Nirdamim)

שעשעים לילדי בית הספר Recueil de morceaux poétiques à l'usage des classes, par David Judelowitz et Juda Grazowski. 1re partie. Jérusalem, impr. Luncz, 1891 ; in-32 de VI + 49 p.

תולדות י'ש'ח'ק Memorie di Zaccaria Carpi, Israelita di Revere, deportato per opinioni politiche (1799-1801), publicate da un manoscritto, par Guiseppe Jare, Rabbino maggiore in Ferrara. Cracovie, impr. Fischer, 1892 ; in-8° de 16 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

ADDIS. The documents of the Hexateuch. Translated and arranged in chronological order, with introduction and notes. Part I. The oldest book of hebrew history. Londres, Nutt, 1892 ; in-8° de 324 p.

ANDRÉ (Tony). L'esclavage chez les anciens Hébreux. Étude d'archéologie biblique. Thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Montauban. Paris, Fischbacher, 1892 ; in-8° de 197 p.

Il y a des livres qui sont bons, il y en a aussi de mauvais, mais il en est qui mettent de mauvaise humeur : celui-ci est du nombre de ces derniers. L'auteur pouvait composer une excellente thèse en limitant ses investigations à la période biblique. Le sous-titre de son étude semble indiquer que telle était son intention. Mais, plus ambitieux, il a voulu étudier l'esclavage dans le Talmud. Il avait pour cela une excuse, c'est que la tâche lui a été singulièrement facilitée par la thèse de M. le Grand-Rabbin Zadoc Kahn. Nous ne reprocherons pas à M. A. de ne pas savoir lire le Talmud, c'est une science qu'on n'enseigne probablement pas à la Faculté de théologie de Montauban, mais au moins attendrait-on de l'auteur un peu de modestie lorsqu'il cite le Talmud. Rien de plus amusant que le bas des pages : quelle science ! Aucune assertion qui ne soit confirmée par une référence au Talmud. Quelquefois, pris d'un scrupule qui l'honore, M. A. ajoute à ces renvois, entre parenthèses, les abréviations (Z. K., p.). Encore, s'il avait voulu venir en aide aux novices en mettant à leur disposition tous les éléments de la question ! Mais que je plaindrais les débutants qui n'auraient pour se guider que les indications de M. A. ! Comment arriveraient-ils, par exemple, à déchiffrer le mot Kiddousch., qui revient plus de cent fois dans les notes ? Ils n'en viendraient pas plus à bout que le cicerone lui-même. D'où provient donc cette obstination à écrire partout, *sauf une fois*, Kiddousch., au lieu de Kiddouschin ? Le problème m'amusait et j'en ai trouvé la solution. L'auteur, comme nous l'avons dit, n'a pas laissé de mettre à profit le travail de M. Z. K., mais en suivant un autre ordre dans l'arrangement des chapitres. Or, il se trouve que M. Z. K., après avoir écrit tout au long la première fois ce nom, dans

la suite l'abrège toujours, mais, par malheur, le paragraphe où Kiddouschin figure en entier a été déplacé par M. A. et ne vient qu'à la p. 92. Or, c'est justement à cette p. 92 que pour la première et dernière fois il veut bien écrire Kiddouschin. Les débutants auraient encore d'autres reproches à adresser à leur guide. Comme il a voulu être complet, M. A. a lu encore d'autres travaux qui citent également des traités rabbiniques. De là une disparate dans les citations dont il ne s'est probablement pas avisé. Ainsi, p. 25, note 1, il renvoie à Siphra — Mechilta — Nezikin § 1 (Il ne se doute pas, d'ailleurs, de l'inutilité et de l'obscurité de pareilles références). Mais, note 2, reproduisant la citation de M. Z. K., il écrit Torath Cohanim sur Lévit., ignorant que Siphra et Torath Cohanim sont un seul et même livre. Encore, si M. T. A. n'avait manqué de discrétion que dans ces citations. Mais que dire de ses procédés de travail ? Il lui arrive de citer, placés entre guillemets, des paragraphes entiers qu'il emprunte à M. Z. K., mais il oublie souvent cette précaution et copie sans broncher et sans prévenir des pages entières. J'en citerai seulement deux exemples, en mettant en regard les deux textes.

T. A.

Si nous en croyons le Talmud, l'Hébreu, pour avoir le droit de se vendre, devait se trouver dans le dénûment le plus complet ; il fallait qu'il eût vendu déjà son mobilier, ses champs, sa maison ; qu'il manquât, par conséquent, des choses les plus nécessaires à la vie, de pain, pour se nourrir, d'un toit pour s'abriter. Mais jamais il n'aurait pu abdiquer sa liberté par simple caprice ou pour se décharger des soucis de l'existence.

Z. K.

Se fondant sur la suite des versets du ch. xxv du Lévitique, elle (la tradition) établit que l'Hébreu ne pouvait renoncer à la liberté que s'il se trouvait dans le dénuement le plus complet. Il fallait qu'il eût vendu déjà son mobilier, son champ, sa maison, qu'il manquât, par conséquent, des choses les plus nécessaires à la vie, de pain pour se nourrir, d'un gîte pour s'abriter, avant d'en venir à cette douloureuse extrémité : se vendre lui-même (Arakhin 30 b., Torath Cohanim sur Lévit. l. c., Maimon., tr. Abadim, I, 1-2). Mais jamais on ne pouvait, par simple caprice, ou pour se décharger des soucis de l'existence, abdiquer sa liberté.

T. A.

La loi, après avoir accordé à l'Hébreu appauvri la faculté de se vendre, lui laissait une grande liberté pour le choix d'un maître. Sans doute, il devait de préférence entrer au service d'un de ses coreligionnaires. D'après le Talmud, c'était même pour lui une obligation (en note, Torath Cohanim sur Lévit., xxv, 39. — Maimonide, Abadim, I, 3 (Z. K. p. 71) ; mais ce n'était, dans tous les cas, qu'une obligation toute morale, car la Bible est formelle à cet égard ; elle reconnaît parfaitement la validité de la transaction par laquelle l'Hébreu avait cédé sa liberté à un étranger domicilié dans la Palestine et qui n'avait pas embrassé la religion mosaïque.

Z. K.

Le législateur, après avoir concédé à l'Hébreu appauvri la faculté de se vendre, lui laissait une très grande latitude pour le choix d'un maître. Sans doute, il devait, de préférence, entrer au service d'un de ses coreligionnaires. D'après le Talmud, c'était même pour lui une obligation (Tor. Coh. sur Lévit. xxv, 39 ; Maïmon. l. c. I, 3), mais ce n'était, dans tous les cas, qu'une obligation toute morale, car la Bible est formelle à cet égard : elle reconnaît parfaitement la validité de la transaction par laquelle l'Hébreu avait cédé sa liberté à un étranger domicilié dans la Palestine et qui n'avait pas embrassé la religion mosaïque.

Quand M. A. vole de ses propres ailes, il faut avouer qu'il est moins heureux. Dès les premières pages, p. 3, on est tout surpris qu'un « théologien », qui a composé une « étude d'archéologie biblique », ne se soit même pas donné la peine de lire dans une traduction les versets qu'il cite. Exemple : « De là un double point de vue de la loi, l'amour de la patrie et des siens (quelle langue !) et la haine de l'étranger. Quelques passages pris au hasard vont nous le prouver : « Laisse-moi les détruire et effacer leurs noms de dessous les cieux, Deut., IX, 14. » Or, ces paroles sont placées dans la bouche de Dieu, qui dit à Moïse : Je vais détruire les Israélites et effacer leur nom. » De pareilles étourderies n'inspirent guère confiance en l'auteur. Ses connaissances philologiques sont à l'avenant. « עבד vient de la racine עבד, être opprimé, asservi. » Nous jugeons bien inutile, après cela, de discuter les théories de l'auteur.

Angelina (N.). Il Pentateuco di Mose. Parte I (Dalla creazione del mondo alla vocazione d'Abramo). Crémone, impr. della Provincia, 1892 ; in-8° de 66 p.

Bachmann (J.). Præparation u. Commentar zum Jesaja mit wortgetreuer Uebersetzung. I Heft, Kap. 1-6. Berlin, Mayer et Müller, 1892 ; in-8° de 90 p.

Bertolotti (A.). Martiri del libero pensiero e vittime della Santa Inquisizione nei secoli XVI, XVII e XVIII. Studi e ricerche negli archivi di Roma e di Mantova. Rome, impr. Mantellate, 1892 ; in-8° de 154 p. (Extrait de la Rivista di Discipline carcerarie, XXI, 1891.)

P. 112. Récit du supplice d'une Juive, Jonadith Franchetta, qui, à l'âge de 77 ans, fut brûlée, le 22 avril 1600, sur la place du Dôme, à Mantoue, comme sorcière, pour avoir ensorcelé en sa vie beaucoup de personnes et particulièrement une nonne de l'ordre de Saint-Vincent, qui avait passé du judaïsme au christianisme. Trois juifs l'assistaient, chargés de l'exécution, mais deux d'entre eux s'enfuirent. Il n'est pas mauvais de rapprocher ce fait de celui que nous rapporte Bodin, *De la démonomanie*, liv. III, ch. 6 : En 1554, il y avait à Rome quatre-vingts filles et femmes démoniaques qui furent exorcisées par un moine de Saint-Benoît Il demanda à Satan pourquoi il avait saisi ces pauvres filles, et Satan répondit que les Juifs l'avaient envoyé là par dépit de ce qu'on les avait baptisées, pour ce qu'elles étaient pour la plupart juives. On pensait que Satan dit cela parce qu'il estimait que le pape Théatin ferait mourir les Juifs. Mais un Jésuite soutint devant le Pape que les hommes n'ont pas cette puissance, ce qui est bien certain, ni Satan non plus. Mais si Dieu le permet aux uns et aux autres, cela se peut faire... » — P. 116. Persécution des Juifs à Mantoue en 1602. L'histoire en est bien connue, elle est contée tout au long, comme celle, d'ailleurs, de Jonadith, dans Luigi Carnevali, *Il Ghetto di Mantova*, voir *Revue*, XI, 274. — P. 123. Sentence du Saint-Office contre un chrétien portugais revenu au judaïsme. Le coupable s'appelait Fernand, fils de Jean Alvarez Porto et était âgé de quatre-vingts ans. Il avait abjuré le christianisme à Bordeaux, était venu à Livourne et s'y était fait circoncire en compagnie de son fils. Il prétendait être un véritable Juif, né à Amsterdam, tandis qu'il était prouvé qu'il était né à Avero, en Portugal, de père et mère nouveaux-chrétiens.

Baeumker (Clemens). Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band I. Heft 3. Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitæ, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Fasciculus II. Munster, Aschendorff. 1892 ; in-8° de p. 73-209.

Boileau. Les Psaumes ou les odes inspirées du roi David. Paraphrase. Paris, Retaux, 1893 ; in-8° de 543 p.

BRANN (M.). Geschichte der Juden und ihrer Literatur, für Schule und Haus. Theil I : Von der babylonischen Gefangenschaft bis zum Abschluss des Talmuds. Breslau, Jacobsohn, 1893 ; in-8° de VII + 259 p.

C'est une histoire populaire des Juifs et de leur littérature. L'auteur se tient dans une orthodoxie moyenne commandée par la destination qu'il a assignée à son ouvrage et qu'indique suffisamment le titre.

DARMESTETER (James). Les prophètes. Paris, Calmann Lévy, 1892 ; in-8° de 124 p.

ESCHELBACHER (J.). Zwei Reden über den Talmud in der Synagoge zu Bruchsal gehalten. Trèves, Sigmund Mayer, 1892 ; in-8°.

FABER (Wilhelm). Der Kampf des Lichtes mit der Finsternis unter den Juden Osteuropa's. Leipzig, W. Faber, 1891, in-8° (Schriften des Institutum Judaicum, n° 29).

FRIPP (E.-I.). The composition of the book of Genesis. With english text and analysis. Londres, Nutt, 1892 ; in-8° de 196 p.

GRAETZ (H.). Emendationes in plerosque Sacræ Scripturæ Veteris Testamenti libros secundum veterum versiones nec non auxiliis criticis cæteris adhibitis. Ex relicto defuncti auctoris manuscripto ed. W. Bacher. Fasc. I. Jesaiae prophetae librum et Jeremiae libri, cap. I-XXIX cum supplemento ad reliquam Jeremiae libri partem continens. Breslau, Schles. Verlagsanstalt, 1892, in-8° de III + 60 p.

Nous attendrons, pour rendre compte de cette importante publication, que l'ouvrage ait paru en entier. Disons cependant, dès à présent, que tous les exégètes seront tenus de le consulter et de l'étudier avant de hasarder des explications nouvelles. Nous savons tout ce qu'on peut dire du système du regretté G., beaucoup de ses corrections sont parfaitement inutiles et enlèvent toute poésie au texte, qu'elles rendent plat et banal, mais beaucoup aussi sont des trouvailles de génie, qui illuminent des passages jusqu'à présent obscurs et incompréhensibles.

HAMY (E.-T.). Cresques lo Juheu, note sur un géographe juif catalan, de la fin du XIVe siècle. (Extrait du Bulletin de géographie historique et descriptive, 1891, n° 3.) Paris, Leroux, 1891, 7 p. in-8°.

Voici le résumé de cette intéressante notice : Le 5 novembre 1381, D. Juan, duc de Girone, voulant faire un présent au nouveau roi de France, Charles VI, résolut de lui envoyer une mappemonde qui lui appartenait. Il ordonna de faire chercher l'auteur de la mappemonde, « Cresques lo Juheu qui lodit mapamundi a fet », que l'on devait trouver dans la juiverie, s'il était bien à Barcelone. Cresques devait fournir toutes les informations utiles à répéter au roi de France. Peut-être ce Cresques est-il l'auteur du fameux atlas catalan de la Bibliothèque nationale qui se trouvait au Louvre avant 1381. En tout cas, Cresques travaillait encore huit ans plus tard, pour le même D. Juan, devenu roi d'Aragon, à une mappemonde. D'après M. Quadrado, *La Juderia de la ciudad de Mallorca en 1391*, notre cosmographe serait Jaffuda Cresques, qui fut converti à la religion chrétienne lors de l'invasion du Call en 1391, et qui prit depuis le nom de Jacobus Ribes. Mais M. Hamy ne le croit pas, et il a raison, ce n'est pas à Mallorca qu'il faut chercher ce Cresques, mais bien plutôt à Barcelone. Or, nous possédons deux listes de Juifs de Barcelone de cette époque (*Revue*, IV, p. 57 et suiv.) ; dans l'une, du 6 juillet 1383, date bien voisine de celle de la lettre de D. Juan, il est question de Atzay Cresques, de Salamono Cresques, de Jaffuda lobell Cresques ; dans l'autre, du 11 mars 1392, d'un Cresques affunant, qui se convertit au christianisme et prit le nom de Ray-

mundo Saval. D'après M. Isidore Loeb, Atzay Cresques serait peut-être Hasdaï Crescas, qui écrivit, en 1392, à la communauté d'Avignon, une lettre dans laquelle il racontait les événements de 1391 et particulièrement le sac de Barcelone dans lequel périt son fils. Tous les Juifs furent exterminés, à l'exception de ceux qui acceptèrent le baptême. Si notre cartographe n'est pas Hasdai-Atzai Cresques, on peut supposer qu'il est ou Salomono ou Jaffuda lobell, lequel aurait trouvé la mort en 1391. Mais il se trouve que Hasdaï Crescas était connu pour les bons rapports qu'il entretenait avec le roi et les grands de la cour (voir Graetz, t. VIII, note 2 de la fin), que même ceux-ci lui demandèrent de rédiger, à leur intention, un ouvrage, en espagnol, où seraient exposées les raisons qui empêchent la conversion des Juifs. Peut-être donc Hasdaï serait-il le cartographe du roi. La seule difficulté qui reste, c'est que rien dans ses écrits ne laisse supposer qu'il ait jamais délaissé la théologie pour la géographie.

Handbücher der alten Geschichte. I. Serie. 3. Abth. 2. Halbbd. Gotha, F. A. Perthes, 1892 ; in-8° de XIII + 344 p. Contient : R. Kittel, Geschichte der Hebräer, Quellenkunde u. Geschichte der Zeit bis zum babylon. Exil.

Handkommentar zum Alten Testament, hrsgg. v. W. Nowack. 2. Abth. 2. Bd. Gottingue, Vandenhœck, 1892 ; in-8° de XLIV + 451 p. Contient : II. Die poetischen Bücher. 2 Bd. Die Psalmen, v. F. Baethgen.

HARPER (H.-A.). From Abraham to David, the story of their country and times, with illustrations by the author. Londres, Percival, 1892 ; in-8° de 234 p.

HENNE am RHYN (O.). Kulturgeschichte d. jüdischen Volkes von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. 2. Aufl. d. Kulturgeschichte d. Judenthums. Iéna, Costenoble, 1892 ; in-8° de XV + 523p.

HERVEY. The Books of Chronicles, in relation to the Pentateuch and the higher criticism. Londres, Christian Knowledge Society, 1892 ; in-12.

JOHNSON (G. E.). The Book of Joshua. Londres, Nisbet, 1892 ; in-8° de 104 p.

KAMPHAUSEN. Das Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung. Leipzig, Hinrichs, 1892 ; in-8° de VI + 46 p.

KITCHIN (J.-G.). The Bible student in the British Museum, a descriptive guide to the principal antiquities which illustrate and confirm the sacred history. 2nd edit. altered and revised in accordance with the late rearrangement of the Assyrian and Egyptian rooms. Londres, Cassell, 1892 ; in-8° de 88 p.

KURREIN (Adolf). Der Friede der Lehre, das Ideal u. das Leben Israels. Francfort, J. Kauffmann, 1892 ; in-8°.

LELORRAIN (Ch.). Le polythéisme juif et chrétien. Epinal, impr. Busy, 1892 ; in-8° de 164 p.

LEON (Jesus Diaz de). שיר השירים El Cantar de los Cantares de Salomon traducido del hebreo. 2e édition. Aguascalientes (Mexique), impr. Pedroza, 1891 ; in-8° de 275 p. Traduction en grec, en latin, en allemand, en français, en anglais et en espagnol, avec analyse grammaticale.

LEVERKÜHN (A.). Inhalt u. Auslegung d. Hohen Liedes. Vortrag. Leipzig, Akadem. Buchhdlg, 1892 ; in-8° de 34 p.

LEVINSOHN (J.-B.). Die Blutlüge (Efess Damim), aus dem Hebräischen übersetz, mit einem Vorwort u. Anmerkungen versehen von Albert Katz. Berlin, Schildberger, [1892]; in-8° de VII + 102 p.

LÖW (Leopold). Gesammelte Schriften, hrsgg. von Immanuel Löw. III. Band. Szegedin, Alexander Baba, 1893; in-8° de 482 p.

Contient : 1° Die Plege der talmudischen Alterthumskunde; 2° Eherechtliche Studien; 3° Die moralische Zeugen u. Eideslähigkeit; 4° Dina de Malekhutha Dina; 5° Die Dispensation von Gelöbnissen; 6° Zur Medicin u. Hygiene; 7° Kranz u. Krone; 8° Blumen auf Gräbern; 9° Ueber Grabschriften; 10° Anzeigen, a. Zunz, Litteraturgeschichte, b. Stein, Ueber den ersten Unterricht im Talmud.

MANFRIN (P.). Gli Ebrei sotto la dominazione romana. III. Rome, Bocca, 1892; in-8° de 331 p.

MARMIER (M.-F.). Recherches géographiques sur la Syrie antique. Paris, Société de Géographie, 1892; in-8° de 24 p. Extrait du Bulletin de la Société de Géographie, 4e trimestre 1891.

MARTIN (G.). La notion de la justice de Dieu dans l'Ancien-Testament. Thèse. Montauban, impr. Granié, 1892; in-8° de 52 p.

MARTIN (G.). La campagne de Sennakhérib en Palestine, et les prophéties relatives à cette expédition. Thèse. Montauban, impr. Granié, 1892; in-8° de 123 p.

NARBEL (John-L.). Etude sur le parti pharisien, son origine et son histoire. Paris, Grassart, 1891; in-8° de 257 p.

Il ne faut pas demander à une thèse de ce genre des clartés nouvelles sur la question, encore si obscure, des Pharisiens, mais il faut féliciter M. N. d'avoir bien compris et exposé les théories des auteurs qu'il a lus. C'est un excellent résumé, fait avec beaucoup de chaleur, de sympathie et de tact, des travaux de Geiger et de MM. Derenbourg, Montet et Schürer. Peu à peu se vulgarise ainsi une nouvelle conception du Pharisien qui ne ressemble pas à l'ancienne.

NEIL (J.). Strange figures, or the figurative language of the Bible; new edit. with revisions and additions. Londres, L. Neil, 1892; in-12 de 92 p.

NETELER (B.). Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte. I. Untersuchung der assyrisch-alttestam. Gleichzeitigkeiten. Munster, Theissing, 1892; in-8° de 25 p.

NEUBAUER (A.) et STERN (M.). Hebraïsche Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge, ins Deutsch übersetz von S. Baer. Berlin, Leonhard Simion, 1892; in-8° de XXIX + 224 p. Le faux-titre porte : Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, hrsgg. durch die histor. Commission für Geschichte der Juden in Deutschland.

OEHLER (G.-F.). Theologie des Alten Testament. 3. Aufl. Stuttgard, Steinkopf, 1892; in-8° de XIV + 936 p.

OLLIVIER (abbé). Le génie d'Israël. Eloquence. Paris, Berche et Tralin, 1892; in-8° de 330 et 356 p.

PAPUS (pseudonyme d'Encausse Gérard). La Kabbale, tradition secrète de l'Occident, résumé méthodique. Paris, G. Carré, 1892; in-8° de 188 p.

C'est une énigme que la sérénité de ces théosophes. Ils citent avec la même candeur et mettent sur le même plan les ouvrages comme celui de M. Franck, qui attribuent au Zohar une haute antiquité, et ceux, comme l'article Cabbale d'Isidore Loeb, dans la Grande Encyclopédie, qui en font une œuvre moderne : c'est la conciliation des antithèses. Après tout, il est vrai, qu'est-ce que dix siècles de plus ou de moins pour ceux qui croient à des mystères qui se seraient transmis secrètement depuis la naissance de l'humanité ? Le Zohar pourrait avoir été écrit de nos jours, qu'il aurait la même autorité pour eux.

PETERS (N.). Die Prophetie Obadjahs, untersucht u. erklärt. Paderborn, Schöningh, 1892 ; in-8° de VII + 110 p.

PLATO (Immanuel). Zur Geschichte der Exegese. Inaugural- Dissertation. Halle, impr. Kaemmerer, 1892 ; in-8° de 54 p.

RAGNISCO (Pietro). Documenti inediti e rari intorno alla vita ed agli scritti di Nicoletto Vernia e di Elia del Medigo. Padoue, impr. Randi, 1891 ; in-8° de 32 p. Extrait des Atti e Memorie de l'Académie des sciences, lettres et arts de Padoue, VIIe volume.

RAGNISCO (Pietro). Nicoletto Vernia. Studi storici sulla filosofia Padovana nella 2^a metà del secolo decimo quinto. Venise, impr. Antonelli, 1891 ; in-8° de 182 p. Extrait des Atti del R. Instituto Veneto di scienze, lettere ed arti, t. II, VIIe série.

Le chapitre VII, p. 131 et suiv., intitulé : Una clamorosa questione insorta nell' Universita di Padova nella 2a metà del secolo decimoquinto ignorata dagli storici padovani, est relatif à Elie del Medigo. On sait que Joseph del Medigo, petit-fils d'Elie, raconte qu'une discussion divisa les philosophes de Padoue et qu'Elie fut choisi comme arbitre. L'auteur recherche : 1° quelle fut la question qui produisit tant de bruit ; 2° comment, quoique juif, Elie del Medigo put être appelé à un tel honneur ; 3° quelle fut la solution du philosophe juif ; 4° en quelle année se produisit cet événement. Le ch. VIII, p. 167 et suiv. expose les opinions d'Elie del Medigo et de son disciple, Pic de la Mirandole, sur l'être et l'un.

RANDALL (D. A.). The tabernacle in Sinai ; an account of the structure signification and spiritual lessons of the Mosaic tabernacle erected in the wilderness of Sinai. Boston, Brandley et Woodruff, 1892 ; in-8° de 420 p.

RODKINSON (Michael-L.). History of Amulets, Charmes and Talismans. A historical investigation into their nature and origin. New-York, 1893 ; in-8° de IX + 93 p.

Il a été déjà rendu compte dans cette *Revue* (t. VI, 288), de l'ouvrage de l'auteur תפלה לבשה *Ursprung und Entwickelung des Phylacterien-Ritus bei den Juden.* Quand nous aurons ajouté que le nouveau livre, sous un autre nom, ne fait que reprendre ce sujet, qu'on croyait épuisé, et qu'il coûte deux dollars, nous en aurons dit tout ce qu'il faut.

ROSENZWEIG (A.). Das Auge in Bibel und Talmud. Berlin, Mayer et Müller, 1892 ; in-8° de 36 p.

RUBINKAM (N.-J.). The second part of the book of Zechariah with special reference to the time of its origin. Bâle, Reich, 1892 ; in-8° de VII + 84 p.

RYLE (H.-E.). The early narratives of Genesis, a brief introduction to the study of Genesis I-XI. Londres, Macmillan, 1892 ; in-8° de 140 p.

SACERDOTE (Gustavo). Una versione italiana inedita del Morch Nebukhim di Mosheh ben Maimon. Rome, tipogr. della R. Accad. dei Lincei, 1892; in-8° de 18 p. Extrait des Comptes-rendus de la Reale Accademia dei Lincei, séance du 24 avril 1892.

Cette traduction italienne, écrite en caractères hébreux, est l'œuvre d'un certain Yedidia ben Moïse, appelé tantôt di Recanati, tantôt di Rimini, auteur d'un dictionnaire hébréo-italien, qui écrivit dans la deuxième moitié du XVIe siècle.

SAINEANO (Marius). L'Abyssinie dans la seconde moitié du XVIe siècle ou le règne de Sartsa-Dengel (Malak-Sagad) d'après des annales éthiopiennes inédites. Leipzig-Bucarest, [impr. F. Göbl], 1892; in-8° de 54 p.

Ce travail est la préface d'une publication des Annales de Sartsa-Dengel qui paraîtront dans la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes. Cette chronique éthiopienne nous intéresse parce qu'elle fournit un chapitre curieux de l'histoire des Falachas. L'auteur a assisté aux événements qu'il raconte, son témoignage a donc une autre autorité que ceux qui ont servi à Bruce, dans son tome VIII. Les Falachas habitaient principalement le Samen, au nord de l'Amhara, pays de montagnes escarpées. C'est dans ces forteresses naturelles qu'ils menaient une existence quasi-indépendante, gouvernés par des princes, soumis seulement à payer un tribut annuel aux rois abyssins. Sous le règne de Sartsa-Dengel, le Napoléon de l'Abyssinie, le prince du Samen, Radaë, eut le tort de croire l'occasion propice pour se révolter. Mais les Abyssins avaient du canon, et les Falachas n'avaient pour se défendre que des pierres. Cernés dans leurs retraites, qu'ils croyaient inaccessibles, les premiers auxquels s'attaqua Sartsa Dengel et qui obéissaient à Kalef, frère de Radaë, furent massacrés. Ceux qui échappaient au carnage se donnaient eux-mêmes la mort. Le chroniqueur raconte avec admiration un trait d'héroïsme accompli alors par une Falacha. Un soldat chrétien l'avait liée à son bras à l'aide d'une corde. Comme ils passaient devant un précipice, elle se mit à crier : « Adonaï, aide-moi », et elle se jeta dans le gouffre, entraînant avec elle son maître. Le chroniqueur ajoute à ce propos : « Le courage de cette femme qui préfère se donner la mort plutôt que de se réunir à la communauté chrétienne est vraiment admirable. Du reste, elle ne fut pas la seule à agir de la sorte, d'autres en ont fait autant, mais ce fut elle qui donna l'exemple ». Radaë, qui avait commencé par faire le brave, se soumit humblement à discrétion. Mais six années après, nouvelle insurrection des Falachas, ce peuple de « vaillants qui ont illustré leurs noms ». Cette fois, sous la conduite de leurs chefs, Gédéon et Gachan, ils se défendirent avec acharnement. Les Abyssins voyaient tous les jours périr quantité des leurs par le froid et la faim. L'artillerie elle-même ne servait plus de rien. Une surprise les rendit, enfin, maîtres de l' « amba », ils mirent le feu au camp des Falachas. C'était la perte de ces derniers. Gochan le comprit et résolut de se jeter dans un précipice, mais il n'en eut pas le temps et fut tué par l'ennemi. Gédéon, qui était dans l'amba voisine, reconnut que la résistance était inutile; il réunit ses hommes et leur dit : « Nous voilà menacés des épées et des javelots, ne vaut-il pas mieux mourir avec gloire que de nous laisser traîner en captivité ? Ne vous souvenez-vous pas de ce qu'ont dit nos ancêtres après le siège de Titus, fils de Vespasien : il vaut mieux mourir avec gloire que vivre dans la honte ? » Le chroniqueur souligne ce trait par ces mots : « Une pareille mort est digne des chrétiens. Quant aux Juifs, que leur sert de mourir, puisque l'enfer les attend ? » — Ces événements se passèrent, le premier, dans la 18e, le second, dans la 24e année du règne de Sartsa-Dengel, soit en 1581 et en 1587.

SANDLER (N.). Das Problem der Prophetie in der jüdischen Religionsphi-

losophie von Saadia bis Maimuni in seiner geschichtlichen Entwickelung. Breslau, Jacobsohn, 1891 ; in-8° de 88 p.

SCHÄCHTER (A.). Der Commentar zu Esra u. Nehemia v. Jesaja di Trani nach Hdsch. der Angelica in Rom u. der Bodlejana in Oxford, hrsg. u. kritisch bearbeit, nebst Einleitung über die Anfänge der jüd. Exegese in Italien. 1 Thl. Dissertation. Kœnigsberg, 1892 ; in-8° de 66 p.

SMYTH (J.-P.). How God inspired the Bible, thoughts for the present disquiet. Londres, Bagster, 1892 ; in-8° de 230 p.

STEELE (Daniel) et LINDSAY (J.-W.). Commentary on the Old Testament. Vol. II. Leviticus, Numbers and Deuteronomy. New-York, Hunt et Eaton, 1892 ; in-8° de 526 p.

STRACK (H.-L.). Der Blutaberglaube in der Menscheit, Blutmorde und Blutritus. Zugleich eine Antwort auf die Herausforderung d. Osservatore Cattolico. 4. Aufl. Munich, Beck, 1892 ; in-8° de XII + 155 p. (Schriften des Institutum judaicum in Berlin, n° 14.)

Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literature, ed. by J.-A. Robinson. Vol. II, n° 2 ; The Testament of Abraham, the greek text now first edited with an introduction and notes, by M. R. James. With an appendix, containing extracts from the Arabic version of the Testament of Abraham, Isaac and Jacob, by W.-E. Barnes. Londres, Cambridge Warehouse, 1892 ; in-8° de VIII + 166 p.

THOMPSON (J.-E.). Books which influenced our Lord and his apostles, being a critical review of apocalyptic jewish literature. New-York, C. Scribner's Sons, 1892 ; in-8° de XVI + 497 p.

TORELLI (A.). Sul cantico dei Cantici, congetture. Naples, impr. Giannini, 1892 ; in-8° de XLV + 416 p.

UHRY (Isaac). Monographie du culte israélite à Bordeaux. Bordeaux, G. Gounouilhou, 1892 ; in-4° de 16 p. Extrait de la « Monographie de la ville de Bordeaux », publiée par la municipalité bordelaise.

VACONIUS (F.). Die messianische Idee der Hebraeer, geschichtlich entwickelt. I. Theil. Leipzig, Fock, 1892 ; in-8° de 34 p.

WARRING (Ch.-B.). Genesis I and modern science. New-York, Hunt et Eaton, 1892 ; in-8° de 245 p.

WELLHAUSEN (J.). Skizzen u. Vorarbeiten. 5. Heft. Die Kleinen Propheten übers. mit Noten. Berlin, G. Reimer, 1892 ; in-8° de 213 p.

WENDLAND (P.). Philo's Schrift über die Versehung. Ein Beitrag zur Geschichte der nacharistot. Philosophie. Berlin, Gaertner, 1892 ; in-8° de VIII + 120 p.

WINCKLER (H.). Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament. 2e et dernière livraison. Leipzig, E. Pfeiffer, 1892 ; in-8° de p. 49-111.

WINCKLER (H.). Alttestamentliche Untersuchungen. Leipzig, Pfeiffer, 1892 ; in-8° de VIII + 192 p.

WÜNSCHE (Aug.). Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der

Psalmen, nach der Textausgabe von Salemon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetz. Treves, Siegmund Mayer, 1892 ; in-8°.

3. *Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.*

BLOCH (Isaac). Fin d'année et fin de siècle, sermon prononcé à la synagogue de Nancy, le 22 septembre 1892. Nancy, impr. Berger-Levrault, 1892 ; in-8° de 16 p.

CASABO Y PAGES (Pelegrin). La Espana judia, apuntes para la verdadera historia de los judios en Espana. Barcelone, impr. F. Bertran, 1891, in-16.

Encore un écrivain que les lauriers de M. Drumont ont empêché de dormir. On aura une idée de la science de l'auteur quand on saura que, pour lui, en 1010, le prince de Babylone détruisit le Saint-Sépulcre à l'instigation des Juifs, qui lui envoyèrent une lettre par l'intermédiaire d'un certain Robert, etc. La conclusion de l'ouvrage est celle-ci : Reprenant le mot d'Alphonse Karr : Que Messieurs les assassins commencent, l'auteur ajoute : Se nos dira quizas que seamos caritativos, indulgentes, humanos con los judios. Conforme, contestaremos nosotros, pera que comiencen ellos por trocar su corazon de malo en bueno.

KRONER (Theodor). תורה ותפלה Gebet- und Religionsbuch für die reifere Jugend. Uebersetzungsbuch zu den Gebeten der Oberstufe. Hanovre-Linden, Manz et Lange, 1892 ; in-8° de XVI + 534 p.

Les prières sont traduites en allemand et précédées d'une sorte de leçon sur les principes théologiques et moraux que suppose ce morceau traduit. Ce rituel est donc tout à la fois un exposé populaire de la croyance juive et un livre de prières.

JULIUS (David). Die Akeda (Opfergeschichte Abrahams und Isaacks). Ein Vorbild Israels und seiner Aufgabe in der Geschichte. Zwei Reden. Prague, J.-B. Brandeis, 1893 ; in-8° de 32 p.

LÉVY (Alfred). Le préjugé. Sermon prononcé au temple consistorial de Lyon, le premier jour de Rosch-Haschana, 5653. Lyon, impr. Schneider, 1892 ; in-8° de 15 p.

LÉVY (Isaac). Le centenaire de 1792 au temple israélite de Bordeaux. Discours. Bordeaux, impr. v^e Riffaud, 1892 ; 11 p.

MERMEIX. Les Antisémites en France. Notice sur un fait contemporain. Paris, E. Dentu, 1892 ; in-12 de 90 p.

MEYER (Félix). Le judaïsme et la civilisation. Valenciennes, impr. Seulin et Dehin, 1892 ; in-16 de 64 p.

MEISEL (Wolf-Aloys). זכות אבות Homelien über die Sprüche der Väter zur erbauenden Belehrung über Beruf und Pflicht des Israeliten. III Heft, den פרק שלישי enthaltend. Breslau, Jacobsohn (1892) ; in-8° de p. 273 à 421.

MULLER (Johannes). Der Weg zur Verständigung zwischen Judentum und Christentum. Leipzig, libr. académique (W. Faber), 1892 ; in-8° de 84 p.

Répon (Jean). A propos de Juifs et de juiverie. Paris, impr. A. Reiff' 1892; in-8° de 14 p.

Schwartz (J.). קול ישעיהו La voix d'Isaïe, recueil de nouveaux chants religieux avec accompagnement d'orgue ou piano. Paris, [1892]; in-4° de 28 p.

4. *Périodiques* [1].

Archives israélites (Paris, hebdomadaire). 53e année, 1892. = = N° 3. Léon Kahn : Les Juifs de Paris sous Louis XV (*suite*, n°s 5, 7, 9, 10, 11, 12). = = N° 4. Maurice Bloch : La femme juive dans le roman et le théâtre contemporains (*suite*, n°s 5 et 6). = = N° 16. Moïse Schwab : La Haggadah de la Bibliothèque nationale à Paris. = = N° 17. Félix Bloch : B.-J. Carmona, à Constantinople (1775-1826) (*suite*, n°s 18, 19, 21, 25). = = N° 23. Isidore Loeb. = = N° 34. Daniel Lévy : Les Israélites à New-York (*suite*, n°s 36, 38, 39). — Un document historique sur la communauté de Metz (1800).

Il Corriere israelitico (Trieste, mensuel). 30e année, 1892. = = N° 11. Leone Racah : Arti e mestieri nella Bibbia. = = N° 12. Samuele Columbo : Rab Azulai (*suite*, n°s 3, 4). = = 31e année, n° 1. Guis. Cammeo : Urim e Tumim (*suite*, n°s 2, 3, 4).

Journal Asiatique (Paris, bimestriel). 8e série, t. XIX, 1892. = = N° 1, janvier-février. Clermont-Ganneau : L'épigraphie et les antiquités sémitiques en 1891. — M. Schwab : Manuscrit hébreu de la Bibliothèque nationale (Une Haggada avec enluminures). = = N° 2, mars-avril. M. de Morgan : Mission en Perse et dans le Louristan (a étudié la langue des Israélites de Sihné, en Perse). — J. Halévy : La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (*suite*, n° 3). — J. Halévy : Notes (Le mot Patros, nom hébreu de la Thébaïde, dans Jérémie, XLIV, 1 et 15, est une altération de Phitom). = = T. XX, n° 1. James Darmesteter : Rapport sur les travaux du Conseil de la Société asiatique pendant les années 1890-1891-1892.

Jüdisches Litteratur-Blatt (Magdebourg, hebdomadaire). 21e année, 1892. = = N° 1. S. Back : Ein christliche Hebraist des 18. Jahrhunderts (Johann Ludwig Seifferheld). — Nachträge aus meiner Schrift Elischa ben Abuja Acher. = = N° 2. Munz (Eduard) : Friedrich Hebbel u. das Judenthum (*suite*, n° 3). — S. Back : Der Ausdruck בשכבר bei den talmud. Schriftstellern des Mittelalters. — Ein Edict des deutschen Kaisers Carls IV vom Jahre 1349. = = N° 3. S. Gelbhaus : Uber der « Iwein » Hartman's von Aue (*suite*, n° 5). = = N° 4. Steckelmacher : Die Teufelsidee u. das Judenthum (*suite*, n°s 5, 6, 7, 8, 9). — Israel Abrahams : Die Juden u. das Theater (*suite*, n°s 8, 9, 10, 11). — Alexander Kohut : Biblische Legenden, nach einem alten Manuscripte aus Yemen (*suite*, n°s 5, 8, 17, 19). = = N° 6. A. Kaminka : Scherira's Responsum über die Opposition gegen die Geonim. — L. Cohen : Zur Räthselkunde. = = N° 7. Bernhard Königsberger : Die Richter in Sodom. = = N° 9.

[1] Nous ne reprenons le dépouillement des périodiques qu'à partir du 1er janvier 1892. Nous laissons de côté les articles de bibliographie.

Goldfahn : Elischa ben Abuja-Acher (*suite*, n°s 10, 13, 14). — N° 10. Ziemlich : Andacht u. Erbauung (*suite*, n° 11). = = N° 11. Ad. Jellinek : Randbemerkungen zum Jud. Litteratur-Blatt. — N° 12. A. Schwartz : Baruch Spinoza (*suite*, n°s 13, 14, 15). — E. Landau : Noch einmal כונה. = N° 13. Rahmer : Zur Räthselkunde. = = N° 15-16. A. Sayce : Malkizidek Konig von Salem. — Die Blutlüge im Talmud. — Der Kalender der Babylonier. — L. Cohen : Zur Räthselkunde. — N° 17. Perles : Die « Blütluge » — ein Corruptel. = = N° 18. Alexander Kohut : Die Sarkophage der palästin. Juden. — N° 19. Ed. Munz : Friedrich Bodenstedt. — G. Deutsch : Das Corruptel in der Tosefta, c. XI. — N° 20. Heinr. Löwe : Der ewige Jude (*suite*, n°s 21, 22, 24, 25, 26). — Schwarz : Das Corruptel in der Tosifta Kethuboth XI. — L. Cohen : Zur Chronologie. — N° 21. Rosenthal : Das Corruptel in der Tosifta. — N° 22. Nathan Grün : Briefe an und von Salomon J.-L. Rapaport (*suite*, n° 23). — Brann : Noch ein Wort über das Corruptel in Kethubot 102 *b* und Thosephta Kethuboth, XI. = = N° 23. Max Weinberg : Zum Heimgang eines deutschen Dichters (Bodenstedt) (*suite*, n° 24). = = N° 24. Samuel Back : Nochmalige Beleuchtung der Talmudstelle Kethuboth 102 *b* u. Tosephta das. c. XI. = = N° 25. Kœnigsberger : Zur Erklärung von Gen. 49,10. — Schlusswort über die Tosephtastelle Kethuboth c. XI. = = N° 27. Louis Neustadt : Eine Blutbeschuldigung in Frankfort-a/M. im Jahre 1504 (*suite*, n°s 28, 29, 30). — Alexander Kohut : Talmudische-midrasch. Forschungen. — N° 30. Letzte wissensch. Correspondenz des verewigten Dr Nehemias Brüll. = N° 31. Kronenberg : Erklärung der Mischna Aboth, III, 21, nach Maimonides nebst einer Bemerkung über die kurze Zeitperiode des Patriarchats Rabbi Eleasar ben Asaria's (*suite*, n°s 32, 33, 34, 35). — B. Kœnigsberger : Abba Areka. = = N° 32. A. Frankel : Aus der Geschichte der Gemeinde Kremsier (*suite*, n°s 33, 34). — Jacob Reiss : Erläuternde Bemerkungen zu einigen Stellen des Targum zu den Psalmen u. Sprüchen (*suite*, n°s 33, 34, 35). = = N° 34. Kœnigsberger : שפוך חמתך u. die Blütluge. = = N° 36. M. Silberstein : Spinozas' Wiege. — Goldberger : Die Stelle im More Nebuchim, I, 68 (*suite*, n° 37). — Pinkus : Zum Targum Spr. 8, 12 u. 25 (*suite*, n° 38). = = N° 37. S. Schweinburg : Zum 700. jährigen Jubiläum von Wiener- Neustadt. 6 sept. 1892. — Schweinburg : Zwei interessante hebr. Urkunden. = = N° 38. L. Loewy : Die Blutbeschuldigung, aus den « Tagebüchern des Sir Moses u. Lady Montefiore ». — Goldfahn : Eine alte Synagogenordnung (*suite*, n° 39). — N° 39. Rahmer : Ueber Thierquälerei nach den Grundsätzen des Judenthums. — Kronberg : Eine Bemerkung zu Aboth, IV, 19.

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Berlin, trimestriel). 19e année, 1892. = = N°s 1-2. E. Goitein : Das Vergeltungsprincip im biblischen u. talmudischen Strafrecht. — D. Hoffmann : Die Antonius-Agadot im Talmud und Midrasch. — B. Zimmels : Zur Geschichte der Exegese über den Vers. Gen. 49, 10. — M. Steinschneider : Pseudo-Saadia's Commentar zum Buch Jezira. — Du même : Lesarten zu Maimonides מאמר היחוד. — Emanuel Blüth : Joseph Qimhi u. seine Grammatik. — Eine Siddurhandschrift in Hattstatt. — Heinrich Lewy : הגרמא in der Mischna. — Abr. Cohn : Scholien zum Targum Onkelos. — W. Bacher : Zu Magazin, Jahrgang, XVIII, s. 271, Anm. 2. — M. Wolff : Zu einer Midraschstelle Deb. R. Section 7.

The Menorah montly (New-York). XIIe vol., 1892. — N° 3. K. Kohler : Moses and Jesus. — N° 6. Max-J. Kohler : Marshal Saxe and an 18 th Century project for the restoration of a jewish kingdom. — — XIIIe vol, n° 1. George-Alexander Kohut : Mendelssohniana (*suite*, n^es 2 et 3).

Israelitische Monatschrift (supplément de la Jüdische Presse, Berlin). 1892. — — N° 1. Heinr. Bloch : Die Juden Roms unter der Herrschaft der Päpste (d'après Rodocanachi, Le Saint-Siège et les Juifs, *suite*, n° 2). — — N° 3. S. Wiener : Die Juden in Amerika (commencement dans Jud. Presse, n° 8, *suite*, n°s 4, 5, 6, 7). — — N° 4. D. Hoffmann : Zur Pessach-Haggadah. — — N° 5. D. Hoffmann : Etwas über die Auslegungs-Regeln (מדות). — — N° 6. A. Loeb : Ueber den Wuche der Juden im Mittelalter. — — N° 7. Frankel : Der Einfall der Schweden in Kremsier i. J. 1643. — — N° 8. M. Grünwald : Eine neue « verbesserte » Bibel (de Graetz). — Otto Gildemeister : Die ersten Judenverfolgungen in Deutschland.

Die Neuzeit (Vienne, hebdomad.). 32^e an., 1892. — — N° 1. Gaster : Jüd. Wetterkunde. — M.-H. Friedlaender : Zur Biographie Diego de Aquilar. — — N° 2. Israel Abrahams : Die Juden u. das Theater (*suite*, n° 3). — — N° 3. Knöpfmacher : R. Meir Löb Gutmann. — — N° 5. M.-H. Friedlaender : Baltazar Orbio de Castro (*suite*, n° 6). — — N° 7. Moritz Stern : Ein Quellenkunde für die Geschichte der Juden (l'auteur rend compte du plan de son ouvrage : Quellenkunde zur Gesch. d. Deutschen Juden, Kiel, 1892, bibliographie de l'hist. des J. en Allemagne). — — N° 9. L. Wollner : Lebensgemälde des Wunderpropheten Elyahu (*suite*, n°s 11, 12, 15, 17, 18, 19, 24). — — N° 10. Goldfahn : Die Rückkehr des Blütmärchens zu seinem Ursprunge. — — N° 82. Josephus : Die zweite Brüdergesellschaft in Breslau. — — N° 24 : Isidore Loeb. — — N° 27. M.-H. Friedlaender : Don Isaak Abravanel (*suite*, n°s 34 et 35). — — N° 34. Columbus u. die Juden.

Die Jüdische Presse (Berlin, hebdomadaire). 1892. — — N° 10. Bluthunger. — — N°s 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 21. Die Blutlüge. — — N° 23. Isidore Loeb.

The Jewish quarterly Review (Londres). 4e vol., 1892. — — N° 14, janvier. Israel Abrahams : H. Graetz, the Jewish historian. — C.-G. Montefiore : Dr Friedländer on the Jewish religion. — S. Schechter : Notes on hebrew mss. in the university library at Cambridge (Commentaire de R. Juda b. Yakar sur les prières rituéliques). — S.-A. Hirsch : John Pfefferkon and the battle of the books. — W. Robertson Smith : Notes on hebrew words. — C.-G. Montefiore : Some notes on the effect of biblical criticism upon the jewish religion. — A. Neubauer : Bibliography 1890-91. — Critical notices. — T.-H. Cheyne : Note on Prof. Grätz's Article on Isaiah XXXIV, XXXV. — D. Kaufmann : Testament of Abraham Sommo Portaleone. — I. Abrahams : Testament of Leb Norden : the Testament of Eleazar ben Samuel; additions to bibliography. — — N° 15. avril. M. Güdemann : Spirit and letter in judaism and christianity. — A. Neubauer : The Bahir and the Zohar. — J.-E. Budgett-Meakin : The Jews of Morocco. — L.-M. Simmons : The Breslau school and judaism. — W. Bacher : The origin of the word Haggada. — M. Friedländer : Notes in reply to my critic. — S. Schechter : Weiss' history of jewish tradition. — W.-C. Van Manen : The writings of Prof. Kuenen. —

A. Berliner : Disraeli family. — H. Hirschfeld : Pronunciation of the letter Ayn. — S. Halberstam : Additions to the writings of Prof. Graetz. — Kaufmann : Ten tribes in Pope Martin V's time. — W. Bacher : The Mandaic version of Psalm CXIV ; Seventy-two modes of exposition. — Kaufmann : A letter from the Community of Pesaro to Don Joseph Nassi. — Critical notices. = = N° 16, juill. H. Vogelstein : Schechem and Bethel. — C. Taylor : The dirge of Coheleth. — D. Kaufmann : The ritual of the Seder and the Agada of the english Jews before the expulsion. — T.-K. Cheyne : The critical analysis of the first part of Isaiah. — Philip-H. Wicksteed : Abraham Kuenen. — A. Neubauer : The early settlement of the Jews in Southern Italy. — S. Schechter : Notes on hebrew mss. in the university library of Cambridge. III. (Commentaire talmudique des savants de Narbonne). — Joseph Jacobs : Notes on the Jews of England under the Angevin kings. — A. Neubauer : Critical notices. — A. Kohut : Talmudical Miscellanies, IV, Lakes of the Holy Land. — A. Neubauer : War between Burgundy and Friburg in 1475 ; A plague in Italie in 1539 ; Genealogy of a family at Augsburg according to the ms. at Parma ; The lost letter of Menahem Meiri ; The convert Paulus Christianus ; Edition of the babylonian Talmud, Salonica, 1521 ; Commentary on the Pentateuch composed in Russia before 1155.

Revue de l'histoire des religions (Paris, trimestriel). 13e année, 1892. = = Tome XV, n° 2, mars-avril. L. Horst : L'hypothèse de M. Havet sur la modernité des prophètes. = = T. XVI, n° 1, juillet-août. X. Kœnig : Bulletin de la religion juive. Travaux récents sur l'Ancien Testament (travaux de MM. Maurice Vernes, Cornill, Driver, Westphal, Ferdinand Montet, Cheyne).

L'Univers israélite (Paris, bimestriel). 47e année, 1892. = = N° 8. E. L : Montaigne et les Juifs de Rome (*suite*, n° 9). = = N° 9. L. K : Le serment judaïque, sa formule, son abolition. = = N° 12. F. Bloch : Solstices et Equinoxes (Tekouphot) (cf. nos 14, 16). = = Fos 14. Alfred Lévy : Les Israélites de Lyon (*suite*, nos 17, 21, 24). = = N° 15. H. B. : Le Juif Tamas. = = N° 17. Ab. Cahen : même sujet. = = N° 19. L. Wogue : Isidore Loeb. = = N° 24. Lambert : La loi des XII Tables et l'Exode.

Il Vessillo israelitico (Casal-Monferrat, mensuel). 40e année, 1892. = = N° 1. F. Momigliano : Un antico poeta ebreo della Grecia (Ezechiel). = = N° 2. L. Ravenna : Abramo Colorni, Ingegnere di Alfonso d'Este (1596). = = N° 6. Cognomi giudaici nella Prussia. = = N° 7. L. Modona : Gli ebrei e la scoperta dell' America (suite nos 8, 9). = = N° 9. E. Benamozegh : Il signor Reynach e le sue idee sulla Caballa.

Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins (Leipzig, trimestriel). 15e vol., 1892. = = Fascicule II-III. Georg Kampffmeyer : Alte Namen im heutige Palästina und Syrien (ce travail, très intéressant, est moins géographique que philologique ; c'est une étude de morphologie des voyelles et des consonnes de l'hébreu, d'après les transformations des anciens noms géographiques). — J. Benzinger : Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete des Palästinaliteratur 1889 und 1890. (Nous remercions M. B. du soin qu'il met à dépouiller notre Revue). — Reinhold Röhricht : Karten und Pläne zur Palästinakunde aus dem 7. bis 16. Jahrhundert (Ch. V.).

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (Leipzig, trimestriel) 46e vol., 1892. — — 1er fascicule. Alexander Kohut : Ist das Schachspiel im Talmud genannt, und unter welchem Namen. — Philippi : Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen. II. Die Nomina mit aüsserer Vermehrung, von Barth (compte-rendu étendu). — — 2e fascicule. Nestle : Quames.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). 12e Année, 1892. — — 1er semestre. Valeton : Bedeutung u. Stellung des Wortes *berit* im Priestercodex. — Fripp : Note on Genesis XVIII, XIX. — Nestle : I Sam., XVIII, 9, in der Septuaginta. — Budde : Zum hebräischen Klagelied. — Vermutungen zum « Midrasch des Buches der Könige ». — Schill : II Sam., XVII, 3. — Couard : Die religiös-nationale Bedeutung der Lade Jahves. — Staerk : Zur Kritik der Psalmenüberschriften. — Weissmann : Ps., LXVII, 7. — Schwally : Zur Quellenkritik der historischen Bücher. — Budde : Aus einem Briefe von W. Robertson Smith. — Fripp : Note on Gen., XX, 6, 8-21. — Bibliographie.

Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland (Brunschwick, trimestriel). — — Vol. V, n° 4. II. Bresslau : Aus strassburger Judenakten II. — M. Silberstein : Zur Aufhebung des Leibzolls in Nassau. — Moritz Popper : Aus Inschriften des alten prager Judenfriedhofes. — J. Landsberger : Mittheilungen aus Breslauer Stadt- Schöppen und Rechnungs-Büchern im 14 und 15 Jahrhundert. — H.-B. Sauerland : Eine Urkunde Papst Martins V (1420 ?). — G. Ellinger : Mittheilungen aus Jesuitendramen. — J. Landsberger : Juden als Grundbesitzer in Schlesien nach 1349. — M. Spanier : Zur Geschichte der Juden in Magdeburg. — Ueber Moses Mendelssohn. — A. Springer über die Juden. — Notizen. — Mor. Steinschneider : Der berliner Gemeindervorstand u. die Börse.

Allgemeine Zeitung des Judenthums (Berlin, hebdomadaire). 56e année, 1892. — — N° 1. Martin Philippson : Ludwig Philippson, eine biographische Skizze (*suite*, n°s 2, 3). — — N° 2. Ludwig Karpeles : Ein althebräisches Mahl. — J. Biberfeld : Das jüdische Völkerrecht (*suite* n° 3). — — N° 4. Die Pathologie der Juden. — Marcus Landau : Römer und Juden (*suite*, n°s 5, 6, 8, 9). — — N° 7. M. Bloch : Der jüdische Frau in Roman und auf dem Theater (traduction de la Conférence faite à la Société des Études juives, *suite* n°s 8, 10). — N° 10. D. Kaufmann : Autobiographische Blätter von Leopold Dukes (*suite*, n°s 12, 13). — J. Kohn : Das Kaddisch-Gebet (*suite*, n°s 11, 12). — N° 12. Gustav Karpeles : Heinrich Heine in Frankfurt a. M. (*suite*, n° 13). — — N° 17. Hermann L. Strack : Eine « unbeachtete » Talmudstelle (passage de Ketoubot 102 et Tosefta Ketoubot XI). — N° 20. M. Kayserling : Zwei ungedruckte Briefe Moses Mendelsohns. — — N° 21. D. Kaufmann : Der Sambation, eine etymologische Sage (cf. Revue, t. XXII, p. 285). — — N° 20. Isidore Loeb. — J. Kohn : Die Juden in der Zeit des Befreieungskriege (Inowrazlaw, 1815). — N° 26. Heinrich Löwe : Zur Geschichte des jüdischen Handels in früheren Mittelalter. — N° 31. M.-H. Friedländer : Zur Geschichte der Blutlüge in Deutschland. — M. Lewin : Wanderung durch Iberien (*suite*, n°s 32, 33, 34, 35). — N° 34. Alexander Kisch : Die Prager Judenstadt während der Schlacht am weisen Berge (1619). — — N° 35. G. Manz : Beiträge zur Kentniss Michael Beers

(*suite*, nos 36, 37). = N° 36. Otto Gildemeister : Die erste Judenverfolgung in Deutschland. = N° 37. M. Kayserling : Ein Verein der jüdischen Schuhmacher in Saragossa (1336). = = N° 39. D. Kaufmann : Der Maler Mose dal Castellazzo (cf. Revue, t. XXII, p. 290).

5. *Notes et extraits divers.*

= On attendait depuis longtemps avec impatience la publication des fragments du livre d'Enoch en grec qui ont été découverts, dans l'hiver 1886-1887, à Akhmin, en Egypte, par la mission archéologique française. M. U. Bouriant vient de les faire paraître dans les « Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire », t. IX, 1er fascicule, 1892, p. 93-136. D'après M. Bouriant, cette découverte ne semble pas destinée à faire beaucoup avancer la question de l'origine du livre d'Enoch. Tout ce qu'elle révèle, c'est qu'à côté de la traduction grecque dont il s'est conservé des fragments dans saint Jude, Cédrène et le Syncelle, existait une autre version qui se rapprochait plus de celle qu'a utilisée le traducteur éthiopien. Cette nouvelle version, tout en se séparant de celle du Syncelle, offre encore des ressemblances si frappantes avec celle-ci, qu'il est impossible d'y voir une œuvre indépendante. Quant à la version éthiopienne, elle ne suit exactement ni l'une ni l'autre, quoiqu'elle suive de plus près celle qu'on vient de mettre au jour. Attendons, pour nous former une opinion à ce sujet, l'étude du pasteur A. Lods qu'on dit sous presse. Faisons cependant remarquer tout de suite que le nouveau texte est plus intéressant que ne croit M. B. pour établir la langue dans laquelle était écrit originairement le livre d'Enoch, car les noms des anges déchus y reflètent, mieux que dans les autres versions, la forme primitive. Ainsi, le nom de l'ange qui enseigne l'astrologie s'appelle dans celle-ci (A) Rakiel, dans le Syncelle (S) Balkiel, dans l'éthiopien (E) Tamiel (à moins que ce ne soit Barkayal). Or, il est probable que ce mot est formé de Rakia, « le ciel ». Celui qui enseigne la science des signes est Χωχχιήλ dans A, Χωϐαϐιήλ dans S, Akibeel dans E ; la leçon A, comparée avec celle de S, donne sûrement l'origine du mot : Kokhab « étoile ». Ἀσὰελ, qui devient plus loin Κασαὴλ dans A, Ζακιὴλ dans S (?), vient probablement de la racine חזה ou חזא « voir, regarder », racine qu'on retrouve dans Σεμιαζᾶ = שמחזאי (où le mot שם équivaudrait à Dieu?). Nous penchons plutôt pour חזא, car le texte paraît avoir été à l'origine araméen, témoin Ἀρακιήλ, qui enseigne les phases de la terre, de ארקא « terre ». A a, comme S, Σεριὴλ (Σαριὴλ dans S), tandis que E a Asaradel, pour l'ange qui enseigne la science de la lune. C'est probablement l'araméen סהר « lune » qui se cache sous ces mots. Enfin, car nous ne voulons pas tout dire sur ce sujet, A a conservé Barakiel, confondu avec d'autres noms, sans doute, dans B S, qui est devenu Barkayal dans E. Il faut y voir probablement la racine ברק, qui a donné l'expression ברקאי dans la Mischna. Nous écrivons à la hâte ces notes sans avoir relu l'excellent article de M. J. Halévy, publié dans le *Journal asiatique*, 1867, où beaucoup de nos vues, sans doute, se trouvent déjà.

= Le Bulletin mensuel de l'Alliance israélite universelle, n° 7, juillet 1892, contient une Réponse à l'auteur de : *Le mystère du sang chez les Juifs de tous les temps*, Henry Desportes, qui prétendait que les docu-

ments sur le procès de Damas ont été volés au ministre des affaires étrangères, d'où ils auraient disparu en 1870 sous le ministre du « juif Crémieux ». Or rien ne manque au Ministère des pièces relatives à cette affaire. Achille Laurent, *Relation historique des affaires de Syrie depuis 1840 jusqu'en 1842*, affirme que tous les documents relatifs à cette affaire étant déposés au ministère des affaires étrangères, il sera facile de constater l'exactitude des pièces qu'il cite. Or, jusqu'à présent les règlements défendent de communiquer les pièces relatives aux événements postérieurs à 1830.

= Notre ami, M. Moïse Schwab, a publié dans la *Revue de Numismatique* (1892) un article sur les « Médailles et amulettes à légendes hébraïques conservées au Cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale ». Quoique ces pièces n'offrent qu'un intérêt médiocre, il était bon d'en dresser le catalogue raisonné, et il faut remercier M. Schwab de la peine qu'il s'est donnée. Il rendrait service aux chercheurs en composant un dictionnaire de tous les noms d'anges et de tous les termes techniques qui constituent le vocabulaire de tous ces fabricants d'objets naïfs.

= On sait qu'à l'occasion du 4e centenaire de la découverte de l'Amérique, l'Espagne a organisé à Madrid une exposition rétrospective. Par une bonne fortune dont la science juive a lieu de se féliciter, c'est le savant P. Fidel Fita, dont les lecteurs de cette *Revue* connaissent les beaux travaux sur l'histoire des Juifs en Espagne, qui a été désigné pour remplir les fonctions de délégué général. Grâce à son initiative, de nombreux manuscrits et monuments hébreux de l'Espagne ont été envoyés à cette exposition de toutes les parties du royaume. C'est ainsi que la cathédrale de Tolède y montre un ouvrage historique inédit sur les Juifs italiens du xe siècle. M. Neubauer en a fait prendre une photographie, qui sera annexée aux *Anecdota Oxoniensia*. On voit encore à cette exposition des bréviaires du xve siècle qui ont conservé des fragments de la Mischna, un Séfer Tora du xive siècle, etc. Nous comptons donner dans le prochain numéro un rapport de M. Fidel Fita lui-même sur les trésors qu'il a réunis.

= Notre savant collaborateur, M. Kayserling, qui s'est voué à l'étude de l'histoire et de la littérature des Juifs de la péninsule ibérique, est en ce moment en Espagne, où il recueille les preuves de la part considérable prise par les Juifs exilés d'Espagne à la colonisation de l'Amérique.

= M. Kohut, dans la Z. D. M. G. (voir plus haut), voit dans le mot du Talmud איסקונדרי ou איסקונדרי le jeu d'échecs. Ce terme viendrait d'Iskander = Alexandre-le-Grand, lequel a donné son nom à ce jeu. Comme le mot est employé en Babylonie au iVe siècle, il faudrait donc, d'après cela, que le nom usité dans cette contrée y fût venu par l'intermédiaire des Arabes, lesquels, déjà à cette époque, auraient supprimé du mot Alexandre les lettres *al*, qu'ils auraient prises pour l'article? Ce serait bien étonnant.

= Les Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (juillet-août 1892) publient une communication de M. Clermont-Ganneau sur de nouvelles intailles sémitiques provenant de Palestine. Sur l'une, on lit :

לאלשמע ב
ן המלך

M. Sayce avait identifié ce nom avec celui d'Elischama, père de Netania et grand-père d'Ismael, qui assassina Guedalia. Or, il est dit de celui-ci qu'il était de race royale, ce qui s'accorderait bien avec cette inscription. Mais M. Clermont-Ganneau croit qu'ici, comme souvent dans la Bible, בן המלך signifie simplement « fonctionnaire royal »; autrement le nom du roi n'aurait pas été omis. — La deuxième intaille porte :

לרמליהו
בן נריהו

Neryahou Neryah, père de Baruch ; Remalyahou nom du père de Phacée. On retrouve ce dernier nom sur un autre cachet, au musée de Berlin. Mais dans ces deux cas, le *resch* a plutôt l'air d'un *dalet*. M. C. G. est donc disposé à corriger aussi dans la Bible Remalyahou en Demalyahou.

= Notre savant ami, M. Joseph Halévy, publiera à partir de janvier 1893, à la librairie Leroux, une *Revue sémitique* (trimestrielle, 20 francs par an).

ISRAEL LÉVI.

HARKAVY (A.). **Studien und Mittheilungen. Leben und Werke des Saadjah Gaon.** Saint-Pétersbourg, 1891.

(2e ARTICLE[1].)

P. 41, l. 10, au lieu de חאל נסיאן מא, lire חאל אלנסיאן ומא, cf. p. 43, l. 2.

P. 45, l. 2, au lieu de בגמלה, il faut peut-être lire בגמלה, et, au lieu de כתאב, le pluriel כתב.

P. 45, l. 10, אלארכאן אלאוראיל est traduit par M. Harkavy, par העמודים הקדמונים et il ajoute cette explication complémentaire, placée entre parenthèse après העמודים : היסודות והכללים. Cela repose sur une fausse interprétation de l'expression, qui, en réalité, ne signifie autre chose que les commencements de vers formant acrostiche. Cf. p. 47, l. 9, אלרכן אלאול ; *ib.*, l. 13, אוראיל ארכאן אלשיר. Saadia fait à ceux qui s'essaient dans la poésie hébraïque le reproche de présenter des travaux défectueux ; par suite de leur connaissance imparfaite du vocabulaire de la langue biblique, ils n'exécutent ni les acrostiches du commencement ni les rimes finales. C'est pour ces deux nécessités de la poésie hébraïque, que Saadia veut nous offrir un auxiliaire au moyen de son double dictionnaire.

P. 45, l. 11, les deux points placés devant וכלך, indiquant une

[1] Voir *Revue*, t. XXIV, p. 307.

nouvelle phrase, doivent être supprimés. — *Ib.*, l. 12, אלכתאב נפסה est traduit par M. Harkavy par הספר בעצמו, qui ajoute cette explication : התנ"ך, c'est-à-dire « la Bible même ». Or, l'expression signifie le contenu du livre même, c'est-à-dire du poème mal versifié dont il vient d'être question, par opposition avec les deux formes de l'acrostiche et de la rime. Plus bas, p. 49, l. 2, Saadia dit אלמעאני אנפסהא ou (*ibid.*, l. 4), נפס אלשיר. — *Ib.*, l. 13, ואלגבי est traduit par M. Harkavy, par אסיפה (de גבא, rassembler). Mais il faut lire ואלגבי ; le mot est synonyme de l'expression parallèle (l. 12), כאלגאמץ, et signifie « obscur, incompréhensible ».

P. 47, l. 2, צם est un infinitif, de même que גמע, l. 4. La traduction de ces mots par יכיל et יקבץ est donc inexacte.

P. 53, l. 12, au lieu de קדושינו, lire קדושינו au singulier. Il s'agit de Dieu, le Saint d'Israël ; cf. p. 55, l. 8, ומקדושנו.

P. 61, l. 2 du bas, au lieu de תמרה, lire תמדה (*tamudduhu*) ce qui rend inutile l'hypothèse, d'ailleurs incompréhensible, de la p. 64, note 8. — La leçon תמרה se trouve aussi chez Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque*, p. 218, l. 2, tandis que M. Lambert, dans son édition du Séfer Yecira (p. 78, l. 1), offre la leçon correcte : תמדה.

P. 63, note 6 et p. 64, note 14. l. כמשפטם au lieu de כמשפטה.

P. 64, note 1. Les trois mots cités par Saadia comme cas d'exception doivent être, selon lui, lus avec kametz sous le ה, par conséquent וה̇חרים, וה̇חלונים, וה̇חמנים (S. Yecira, éd. Lambert, p. 76). Sans doute, notre système de ponctuation ignore cette exception.

P. 73, l. 2 du bas, au lieu de באנא, lire בינא ou באן.

P. 73, l. 5 du bas, au lieu de כלאמהמא (deux fois), que M. Harkavy traduit à tort par אותיותיהן, il faut sans doute lire כלאהמא, « tous les deux ».

P. 163, l. 11, אלכתב, signifie en soi les livres bibliques ; l'addition de אלמקדסה, proposée par M. Harkavy, est donc inutile.

P. 163, l. 15, au lieu de מגמיעא, lire מגמועא.

P. 163, l. 16, au lieu de בל ואחד, le ms. porte, comme M. Harkavy le dit dans la note 3, בל שד ואחד avec une barre sur le ד du mot שד. M. Harkavy prend cette barre comme un signe de rature et il omet le mot à cause de cela. En réalité, il faut lire שדּ, donc בל שדּ ואחד מנהא, c'est-à-dire des trois conditions auxquelles un livre se reconnaît comme faisant partie du canon, il n'en manque qu'une.

P. 165, l. 19, au lieu de פידבר, lire פי דכר.

P. 177, l. 12, au lieu de רדנא, lire רדדנא.

P. 177, l. 16, à כמא אנתפע se rattache, comme suite, p. 179, l. 16, וכמא אנתפעוא ; ensuite, p. 181, l. 4 : וכמא אנתפעוא. Comme contrepartie, il faut imaginer quelque chose comme כדלך תנתפע אלאמה בהדא אלכתאב.

Budapest. W. Bacher.

II

Cette nouvelle œuvre de l'éminent savant qui mérite au plus haut point la sympathie et la reconnaissance de tous ceux qui aiment la littérature juive, a déjà été ici l'objet d'un examen approfondi et d'une étude très sérieuse de M. Bacher (tome XXIV, p. 307). Cette étude contient même de précieuses additions et corrections de détail. Toutefois, l'œuvre de M. Harkawy a une importance telle, qu'on nous permettra d'ajouter aux remarques de l'éminent critique un supplément d'observations.

P. 49, l. 8, ואלשפיץ doit être traduit par בקשה, et non par le mot המיון. — *Ibid.*, note 6, il faudrait renvoyer, non pas au *Manuel du lecteur*, dont la classification des formes de propositions se rattache, pour la source, à Aboulwalid (Bacher, *Revue*, *l. c.*, p. 310, note), mais à la préface placée par Dounasch en tête des Teschoubot (p. 56, éd. Filipowski) : וכל הענינים המאספים לכל דבר חמשה הגדה ושאלה וקריאה וצווי ובקשה.

P. 56, l. 4, au lieu de יִדעוה, lisez יֵדעוה. — *Ibid.*, l. 9 et 10, ועליו תעתיקו כל לשונות הארץ signifie : « et d'après elle (la langue hébraïque, dont il est question dans ce qui précède), vous pouvez classer et ranger toutes les langues de l'univers (על dans le sens de « sur le modèle », comme, par exemple, p. 57, l. 7, על אחת, et תעתיקו dans le sens bien connu d'après Prov., xxv, 1). — הבאה והיוצאת ne doit certainement pas être entendu, comme le croit M. Harkavy, du coucher et du lever du soleil, mais signifie, d'après I Chron., xxvii, 1 : המחלקות הבאה והיוצאת, les parties qui se suivent, c'est-à-dire les groupes et séries de mots disposés selon l'ordre du lexique מתו עד תו (l. 11) : « d'une lettre à l'autre ». C'est dans ce sens qu'il faut corriger la note 52-53 de la p. 58.

P. 57, l. 6, il semble que יסוד et תוספת ne signifient pas précisément les lettres radicales et les lettres serviles, mais que יסוד signifie un mot se composant seulement d'éléments fondamentaux solides, et תוספת un mot renforcé par des lettres adventives ; de même והנוספת, sous-entendu מלה, et והנוספות, sous-entendu מלות (l. 7 et 10), opposé à היסודות (l. 9). Par contre, les lettres prosthétiques chez Saadia s'appellent האותיות המוספות (l. 11). אחור וקדם doit sûrement être traduit par le passé et l'avenir, mais non par l'avenir et le passé, comme voudrait l'admettre M. Harkavy (p. 59, note 63). En effet, Saadia traduit aussi אחור וקדם dans le passage que M. Harkavy cite également (Ps., cxxxix, 5) par גרבא ושרקא ; אחור est donc ce qui est derrière nous, l'ouest (quand on se représente le visage tourné naturellement vers l'est) et, au point de vue du temps, le passé ; קדם ce qui est devant nous, savoir l'est, et, dans le temps, l'avenir. Du reste, chez les grammairiens arabes et hébreux, l'ordre des temps est tel que le passé occupe toujours le premier rang ; cf.

surtout *Emounot wedéot* de Saadia, ch. I : והוא שידעתי כי הזמנים שלשה חולף ועומד ויעתיד.

P. 57, l. 11, והנוספת נהפכו הפך « et les mots accrus (par des lettres adventives) se modifient par la déclinaison ». Au sujet des lettres serviles venant se placer au commencement du mot, Saadia fait cette remarque (l. 12 et s.) : שבע מהנה על היסודת וההפוכה : sept d'entre elles (בשלום כה, les mêmes lettres que David Kamhi réunit dans sa grammaire sous le signe mnémonique נשה וכלב) s'ajoutent aussi bien au fondement solide du mot (c'est-à-dire au radical, non modifié par la déclinaison) qu'au mot décliné, et quatre (les lettres איתן) ne se placent que devant le mot décliné וארבע על הנהפכת לבדה.

L'explication donnée par M. Harkavy (p. 59, note 67), savoir que על היסודות ועל ההפוכה signifie : « derrière les lettres radicales et inversement », est non seulement forcée, mais impossible : d'abord, Saadia ne parle expressément que des lettres se plaçant au *commencement* des mots, et secondement, Saadia n'a certes pu soutenir que les lettres ב"ש"ל se placent comme lettres serviles « *derrière* les lettres radicales et inversement ».

P. 62, l. 12, la traduction de אלנגם par נגינה, que donne M. Harkavy (p. 65, note 4), paraît inexacte. En effet, Saadia entend par אלסבע נגמאת les sept voyelles principales (les שבעה מלכים des grammairiens postérieurs), comme, par exemple, dans les passages du commentaire sur le Séfer Yecira cités par M. Derenbourg dans les notes du *Manuel du lecteur*. Le ms. de Munich a, en effet, rendu נין אלנגם par מחבית המלכים. M. Neubauer a ajouté inutilement à la traduction exacte תנועה le mot גדולה, qui donne lieu à une méprise dans le sens de la classification des voyelles de Kamhi.

P. 62, l. 7 du bas, השמות הישרות והעקומות ne signifie pas, comme M. Harkavy l'explique, les noms réguliers et irréguliers, mais les mots qui sont à l'état absolu et à l'état construit ; cf., par exemple, Maïmonide, *Millot hahigayon*, ch. XI et ch. XIII, שם ישר et שם נוטה.

P. 63, l. 3 du bas, au lieu du mot לקיימו pour traduire לרבתה (p. 61, l. 3), il faudrait plutôt לבררו, qui est un terme plus généralement usité pour le ה de l'article.

P. 64, l. 3, M. Harkavy ne peut expliquer ce point dans sa note 1. Il s'agit de trois cas d'exception où le ה de l'article suivi de ח a la voyelle ַ : והחרישים (Is., III, 22), והחמנים (Is., XVII, 8) et והחלונים (Éz., XLI, 16). Ce dernier mot est douteux ; nos éditions portent והחלונים. Peut-être est-ce simplement une confusion avec ומכל החי (Gen., VI, 19).

P. 88, l. 7, nous voudrions lire dans le vers 100 du poème de Dounasch, à la place de כיסוד הא הדה, comme dans le vers 88 : בחסר הא הדה, ou bien בהסיר הא הדא, comme dans le vers 104. Alors le sens du vers, expliqué d'une manière forcée par MM. Bacher et Harkavy (*l. c.*, note 7), devient clair.

P. 88, note 4, M. Harkavy croit que Menahem, au mot הביתן, n'a

pas compté Saadia parmi les אנשי פתרון qui ont expliqué ce mot comme שם מקום הגינה, car, si Saadia avait, comme eux, pris הביתן pour un nom propre, l'objection de Menahem, qui demande pourquoi Saadia a cité le mot à la lettre ה, serait condamnée d'avance, puisque, comme on sait, les noms propres ne prennent pas l'article et, par suite, le ה du mot הביתן, ce mot étant un nom propre, serait une lettre radicale. Mais l'argumentation de M. Harkavy est fausse, car les אנשי פתרון prennent הביתן, non comme un nom propre, mais comme שם מקום הגינה, le nom de l'endroit où était situé le jardin, comme, dans שושן הבירה, le mot שושן est déterminé d'une manière plus précise par le mot הבירה. Mais, de même que הבירה (cf. Menahem, p. 48 *b*, rac. בר) n'est pas un nom propre, de même הביתן n'est pas un nom propre avec un ה au radical : dans l'un et l'autre mot, le ה est le ה de l'article. C'est pourquoi Menahem ne s'étonne pas de l'explication des אנשי פתרון, dont Saadia fait également partie, mais il s'étonne de ce que Saadia cite הביתן à la lettre ה.

P. 89, l. 1, il faut probablement lire, au lieu de האוסף פני המוסרים, les mots האוסף פרי המוסרים. Au sujet de la note 1, malgré tout le respect que nous professons pour l'éminent auteur, nous ne pouvons négliger de faire observer que ses attaques contre O. H. Schorr, dans la forme sous laquelle elles se présentent ici, auraient gagné à être omises dans l'intérêt de la dignité de la science.

P. 91, l. 2, בלתי היא מורכבת n'est pas simplement, comme le croit M. Harkavy, la répétition des mots précédents : ולא תרכב על זולתה. Le sens est, au contraire, celui-ci : « les lettres radicales ne peuvent être mises au service d'autres lettres (תרכב serait ici équivalent à תשמש, et le fém. sing. est à la place du pluriel), mais (בלתי dans le sens de אלא, comme p. 92, l. 2, et ailleurs chez Dounasch) ce sont elles qui sont servies ».

P. 92, l. 6, au lieu de לשאר שריגי האילן, lisez לשון שריגי האילן, ou לשון א' משריגי האילן.

P. 94, note 4, il y a une méprise commise par M. Harkavy : והוציא ההה"א בדבור והמוכיח (lisez בדבורו המוכיח) signifie : « la prononciation aspirée du ה, c'est le démonstratif ».

P. 95, l. 1, il est inutile de corriger יגיעה en יָגֵעָה ; il suffit de lire יַגִּיעָה ; *ibid.*, l. 2, M. Harkavy lit תְּלָאָה ; or, il semble plus correct de lire תְּלָאֶה (Job, IV, 2) ; *ibid.*, l. 3 du bas, nous voudrions corriger la phrase tout à fait dénuée de sens רק בתחלת המלה שהוא נוסף בעבו' de la façon suivante : רק במלת ותלה שהוא יוצא בדבור ; cf. p. 94, l. 9.

P. 96, l. 11, après עשיתיני, il faut mettre un point et lire ainsi les mots suivants : אם טען[ו]. C'est dans ce sens qu'il faut corriger la note 8 sur ce passage. — *Ibid.*, l. 4 du bas, ונאמר ה = arabe ف est la suite de ce qui précède ואם טען טוען, cf. ואני אומר, p. 97, l. 9. מלה מיוחדת מבלי מצורפת על המעשים a été mal compris aussi bien par l'éditeur de la critique de Dounasch contre Saadia que par M. Harkavy. Cette phrase signifie : « un ἅπαξ λεγόμενον, qui ne se trouve pas

à l'état décliné dans les diverses formes verbales ». — *Ibid.*, l. 3 du bas, au lieu de אחד, lire אחר ; le ולא qui suit (équivalent à שלא) se rattache à ce qui précède שחייב. — *Ibid.*, dernière ligne du bas, והוא אינו נכנס תחת זה החיזוק מן התשובה « mais lui (c'est-à-dire Saadia) ne peut se rallier à cette conclusion tirée de notre objection, car celle-ci supprimerait la possibilité de la formation des formes d'après l'analogie » (tandis que Saadia, comme on sait, permet de former les formes d'un mot qui manquent par analogie avec les formes existantes d'un autre mot).

P. 97, l. 2, au lieu de משמש, lire ומשמש ; l. 7, au lieu de עד שובדת, lire עד שיִפָּרֵת, comme page 96, l. 2 du bas, תכרית ; — l. 8, au lieu de כדבריך, lire בדבריך, comme à la ligne 3 ; — l. 8 du bas, au lieu de ותמה, lire וכסה ; — l. 5 du bas, שֶׁאֲמָרָהּ (c'est-à-dire המקרא).

P. 98, l. 1, au lieu de בשם, lire בם (faute d'impression) ; — l. 6 du bas, au lieu de ותולדתה במקרא, il faut probablement lire ותולדתה תקרא « les noms de famille peuvent avoir l'article ». Après יעבר (= arabe יגוז), l. 4 du bas, il semble que les mots כשתעבור התולדה manquent. — L. 2 du bas, après ולא, il manque le mot היא ; au lieu de והערבים, lire והערבי « et l'arabe ».

P. 99, l. 1, il faut compléter la lacune conformément au sens par לבעלי דעה ניתנה (cf. *ibid.*, l. 6, מבעלי הדעה, et Dounasch, éd. Schröter, n° 106, כל בעלי דעה). Devant להבין le mot המקרא manque (faute d'impression) ; — *ibid.*, l. 7, après שאמרתי, il manque un point final ; — l. 5 du bas, il faut sans doute effacer כי, et, au lieu de ולבנון אין דר בעד, il faut peut-être lire והלבנון עד והעד : il s'agit, en effet, de prouver qu'il y a aussi des noms propres hébreux qui prennent l'article. — L. 2 du bas, ורוכב, mot ponctué de la même manière dans l'édition Schröter est sûrement inexact. Il faut lire וְרוֹכֵב, attendu que רכב על est employé aussi bien par Dounasch que par d'autres grammairiens pour indiquer la fonction des lettres serviles, par exemple, Dounasch, éd. Schröter, n° 108 *f*, 108 *g*, 124, 125 *a*, Yehouda Hadassi, dans *Eschkôl*, ch. I, 73, סימן איתן רוכב עליהם, Masora (Ginsburg, lettre א, n° 103 *b* : כל לשון אדון ואלוה שרכב עליו בוכ"ל וגו'.

P. 101, note 4, le changement de מוחצה en מוחצה n'est pas bon ; il est hors de doute qu'il faut lire מְוַחְצִיתָ. Au lieu des mots תנאי על תנאי, ligne 3, du bas, qui n'ont pas de sens, il faut peut-être lire שוא על תמה.

P. 119, l. 6, il faudrait aussi rattacher le mot au poème des disciples de Dounasch, éd. Stern, p. 7, dernière ligne בספר נגארים ; — *ibid.*, l. 10 et s. Le mot énigmatique אוגירה, qui désigne un groupe de sept passages bibliques où un mot commençant par les lettres בגדכפת a, contre toute règle, un dagesch dans la première lettre, me paraît, malgré plusieurs essais d'explication (v. notamment *Revue*, t. IV, 276, et t. XXIII, 242, note 2), toujours insuffisamment expliqué. Même l'explication, en apparence peu forcée, de אוגירה par אגר « rassembler » ne me plaît pas beaucoup, car pourquoi aurait-on

nommé précisément ces sept mots une « collection »? D'ailleurs, comme il résulte de la Masora Ginsburg, lettre ב, note 523, que *quatre* mots de Ex., xv, sont désignés par l'expression de אוגירה, il est clair que chacun de ces mots s'appelle אוגירה En ce cas, אוגירה ne peut signifier « collection », un *seul* mot n'étant pas une *collection*. La remarque d'un grammairien arabe, citée par M. Harkavy à l'appui de son opinion et tirée d'un ms. du Pentateuque du XVIe siècle, à savoir que אוגירה, en arabe אלגאמיעה, ne se trouve que dans sept passages bibliques, n'a pas d'importance pour la véritable origine du terme אוגירה. Aussi essaierons-nous d'en donner une autre explication. Dans l'opuscule attribué à Ben Bilam טעמי המקרא, éd. Mercier, p. 2 *a*, il y a : אתי מרחוק. אם נתרחק הטעם בתיבה השלישית הבאה אחרי המשרת נשפך עליו כסוללה להדגיש האות אשר אחרי יהוא. Et, *ibid.*, p. 3 *a* : ונשפך כסוללה על תיבה הסמוכה לה כגון מה-תאמר. Donc le fait d'insérer un dagesch dans la lettre initiale d'un mot sous l'influence d'un mot précédent qui se termine par une syllabe ouverte est présenté sous l'image d'un retranchement élevé pour donner l'assaut à des murailles (נשפך עליו כסוללה). Or, dans l'*Aruch*, le mot אגורה est expliqué par בנין אמיץ וחזק et est traduit par M. Kohut, dans son *Aruch completum*, t. I, p. 27 *b*, par סוללה ; אוֹגָרָא dans le Targoum signifiant monticule de pierres, monceau de pierres, est sans doute le même mot avec quelques variantes dans les voyelles. Comme la Masora a introduit dans la grammaire hébraïque un grand nombre de termes techniques araméens, il n'y a rien de surprenant que, pour exprimer le rapprochement exceptionnel d'un mot se terminant par une des lettres יהוא avec un mot commençant par une des lettres בגדכפת, le mot araméen אוגירה (héb. סוללה) ait obtenu droit de cité. Les images empruntées à l'art de la construction ne doivent pas paraître anormales, l'expression בנה étant déjà employée par les plus anciens grammairiens hébreux pour la formation des mots, et בנין signifiant la forme d'un mot composé d'un assemblage de lettres, c'est-à-dire une sorte de construction (cf. aussi יסוד, fondement, terme employé pour désigner la « racine » et emprunté au même cycle d'images). אוגירה désigne donc une classe de בנינים grammaticaux exactement déterminée par le langage masorétique.

P. 128, l. 4, חט pour חטא se trouve fréquemment dans le *Mahzor Vitry*, ainsi, par exemple, p. 214, l. 21 ; p. 215, l. 10 du bas ; p. 216, l. 10.

P. 130, s'il faut absolument énumérer les « voces memoriales » d'une façon complète, on devrait citer, avant Salom. Hanau, Alexandre Süsskind, qui, dans son דרך הקודש, p. 10, indique חט ספר גזע צדק comme signe mnémonique des lettres radicales (comme Saadia) et נשה וכלב איתן pour les lettres serviles ; ce dernier signe est sans doute emprunté au *Michlôl* de David Kamhi (éd. Ven., 5305, f. 13 *b*), où, outre les préfixes du futur איתן, on désigne encore נשה וכלב comme des lettres venant s'ajouter aux noms.

P. 142, l. 13, et p. 181, l. 7 du bas, l'explication de M. Harkavy, que אלכתאב אלטארד signifie le livre de l'exilé, a déjà été combattue victorieusement par M. Bacher (*Revue*, t. XXIV, p. 313 et s.) ; cependant, le mot אלטארד a été reconnu comme un mot difficile. Peut-être, au lieu de אלטארד, faut-il lire אלעארף, qui est plus facile à comprendre, et qui signifie en hébreu aussi bien הגלוי que הגולֶה, ערף ayant à la fois un sens actif et passif.

P 213, l. 6 du bas, au lieu de כמו, lire כמָן ; l. 5 du bas, au lieu de ובלבול, lire וכבול (d'après Ps., cv, 18) ; l. 4 du bas, au lieu de בשיע, il faut peut-être lire בשטף ; l. 2 du bas, après לחי, il manque le mot וינקם, et au lieu de בקימים, lire בקמים ; dernière ligne, lire ש״שפ״ט עם ובתו.

P. 214, l. 3, כשנים עשר החתונים ne se rapporte sans doute pas, comme l'explique M. Harkavy, aux douze petits prophètes, mais aux douze noms des tribus d'Israël, qui, d'après Ex., XXVIII, 21, étaient gravés, à la manière des cachets (פתוחי חותם), sur les douze pierres du pectoral pontifical ; l. 5, au lieu de והעלונים, lire העלונים ; l. 6 du bas, devant חלוף il semble qu'il manque בני ; l. 5 du bas, au lieu de בהגים, qui ne donne pas de sens exact, il faut lire, peut-être, simplement ירנו, comme dans Is., XXIV, 14 ; l. 4 du bas, le changement, proposé par M. Harkavy, de ויאכן en ויאכיץ et de שמו en שמם est décidément mauvais, tout le passage se rapportant à la phrase de I Chron., XVII, 24, וְיֵאָמֵן וִיגדל שמך.

P. 216, l. 1, au lieu de וכוהן, qui ne peut pourtant se rapporter au Gaon כהן צדק, il faut peut-être lire וכנתו « et sa famille ».

P. 217, l. 5, lire כל תשרי שאין בו עיבור ונולד תתרמ״ט חלק׳ משעה א׳ מיום ו׳ אחוז יום שבת וחסיר ; — l. 10, après משעה il manque un ר׳ ; l. 7, après לשש, il manque שעות ואמיר״ת ; l. 8, après הראשונה il manque ביום שבת ושנייה ; l. 9, au lieu de שמו, lire ד׳ ימים ; l. 10, au lieu de הד״ו, lire חד״ג, le ח de ce mot mnémonique signifie חסירה, le ד = ד׳ ימים שביניהם, le ג׳ = le jour de la semaine sur lequel tombe la prochaine fête du Nouvel-An ; au lieu de היא, à la fin de la l. 10, lire ה׳ ינו׳. — L. 11, il faut corriger, d'après p. 218, l. 11 ; l. 13, au lieu de ובנהם, lire וביניהם ; au lieu de שלמים, lire שלימה ; l. 14, au lieu de שו״ח, lire שו״ה : au lieu de בפשוט, lire בפשוט׳ בסדרן ; l. 15, au lieu de בה״ד, lire בה״ב : l. 6 du bas, lire תתמ״ה חל׳ משעה י׳ בלילי ו׳ אחוז יום שבת וג׳ ; l. 5 du bas, au lieu de למחות, il faut lire לדחות ; l. 3 du bas, il manque au commencement חלק א׳.

P. 218, l. 2, après משעה il manque ר׳ בלילי ; l. 3, au lieu de כו׳, lire בו׳ ; l. 6, au lieu de lire חמישי, lire בחמישי ; l. 8, au lieu de הכ״ו, lire חו״ג ; l. 13, au lieu de שנייה לחבר׳, il faut sans doute שנה שלאחריה ; au lieu de קנ״ו, lire תתמ״ו ; l. 15, au lieu de הששי, il faut חמישי ; l. 5 du bas, au lieu de תתע״ו, lire תתנ״ג ; l. 2 du bas, au lieu de היא, il faut lire ולא.

P. 219, l. 2, au lieu de מאחת, lire באחת ; l. 3, au lieu de ימין, lire רנ״ו ; au lieu de ד״ח תתע״ו, il faut lire הכ״א תקפ״ט ; l. 5, au lieu de בשעה lire בשעה ; l. 16, devant נשאר, il manque sans doute שכבר ;

l. 17, au lieu de נדחהו, lire נדחה ר׳ ; l. 18, au lieu de שפרשנוהו, lire פרשנוהו ; au lieu de חדשים, il faut probablement שערים ; avant נדחהו, qu'il faut lire נדחה ר׳, il semble qu'il manque ואם ; l. 6 du bas, au lieu de המופזרים, lire המפוזרים.

Ces quelques critiques, malgré leur nombre, sont en somme peu importantes et ne diminuent en rien la valeur de ce beau travail et le mérite du consciencieux savant qui en est l'auteur. Non seulement M. Harkavy a mis au jour de nouveaux matériaux de prix, mais il a aussi fourni aux savants un instrument qui servira peut-être à faire plus d'une nouvelle découverte. C'est avec un intérêt très vif que nous attendons les publications ultérieures annoncées par l'infatigable savant, et nous saluerons avec joie l'apparition de la biographie de Saadia, qui sera un bel hommage à la mémoire du célèbre Gaon, à l'occasion de la fête du millénaire de sa naissance.

Leipzig, novembre 1892.

N. Porgès.

Hirschfeld (Hartwig). **Arabic Chrestomathy in Hebrew Character with a Glossary.** Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner et Cie, 1892; in-8°, de vi et 174 p.

« La littérature judéo-arabe, malgré son étendue, est généralement peu connue de ceux qui étudient l'arabe. Comme elle est arrivée à un certain degré d'indépendance, elle mériterait d'être étudiée, non seulement à cause des trésors qu'elle renferme, mais encore à cause des particularités linguistiques de ses idiomes. Or, si beaucoup de ces écrits judéo-arabes ont été déjà imprimés, la plupart se trouvent encore en manuscrits dans diverses bibliothèques, et il n'y a guère à espérer qu'ils soient publiés de sitôt. » C'est en ces termes que s'exprime l'auteur de l'ouvrage que nous avons sous les yeux, pour expliquer le motif qui l'a engagé à rassembler les matériaux d'une chrestomathie dont le besoin s'était fait sentir depuis longtemps, et dont l'idée avait déjà préoccupé, comme notre auteur le rappelle également, un éminent maître dans ce genre de littérature, Salomon Munk. Cette chrestomathie renferme 121 pages de textes arabes en caractères hébreux et un glossaire de 48 pages. Elle doit servir à suppléer aux lacunes des chrestomathies arabes généralement usitées et permettre à ceux qui connaissent déjà la grammaire arabe à fond d'étudier, dans des textes, la littérature judéo-arabe au point de vue du sujet et de la langue. Pour atteindre ce but, l'auteur a réuni un choix assez varié de morceaux, tirés principalement de manuscrits.

Quelques-uns d'entre eux sont empruntés à des ouvrages imprimés. Ces morceaux, dont quelques-uns sont très étendus, sont en tout au nombre de dix-sept. L'auteur les a rangés en trois groupes. Il n'indique nulle part le principe de cette division. Cependant, on voit tout de suite que la troisième partie contient la littérature caraïtique et la deuxième partie des extraits de la littérature classique traitant de la philologie hébraïque et de la théologie, tandis que la première partie renferme des productions de différents genres dont la plupart ont un caractère populaire ou appartiennent à la littérature homilétique. La seconde partie renferme surtout des extraits d'ouvrages imprimés. Or, l'auteur s'étant borné à citer les titres des ouvrages, sans préciser l'endroit où se trouvent les extraits qu'il en a tirés, nous croyons devoir suppléer sur ce point à son silence. C'est ainsi que nous trouvons (p. 35-37) un extrait du *Kitâb al-Amânât wal I'tiqâdât* de Saadia, qui forme le chapitre du troisième livre, traitant du contenu et de la signification de l'Ecriture-Sainte (p. 125, l. 4 du bas, jusqu'à p. 128, l. 2, de l'édition Landauer); dans l'extrait du *Louma* d'Abouiwalid (p. 51-53), nous reconnaissons les chapitres XXII et XXIII (p. 246-249, éd. Derenbourg), et dans l'extrait du *Kozari* de Juda Hallévi (p. 63-65), les paragraphes 3-13 du IIe livre (p. 74-78 de l'édition Hirschfeld). Du *Dalâlat- al-Hâirin* de Maïmonide (p. 65-68), nous avons le 40e chapitre de la IIe partie (p. 85-87, éd. Munk). Cette seconde partie de notre ouvrage renferme encore d'importants fragments du principal ouvrage de Juda b. David Hajjoudj sur les verbes ayant au radical des syllabes faibles (p. 37-50). Aux textes publiés d'après des manuscrits de la Bodléienne et du British Museum correspondent, dans la traduction hébraïque d'Abraham Ibn Ezra (éd. Dukes), les pages 3-7, 30-38, 104-106 et les pages 4-8, 14-20, 65-67 de la traduction de Moïse ibn Gikatilla (éd. Nutt). Il y a aussi un chapitre de la poétique et de la rhétorique d'Ibn Ezra d'après le ms. de la Bodléienne (p. 61-63) : c'est le IIe chapitre, traitant de l'art poétique en général, dont M. Schreiner (*Revue*, XXI, 100 et suiv.) a indiqué exactement le contenu. Enfin, il y a une dissertation sur les ressemblances et les dissemblances que l'on trouve entre l'araméen biblique (des livres de Daniel et d'Ezra) et l'hébreu. Ce morceau, vraiment intéressant, qui renferme des remarques purement empiriques ayant des prétentions à la philologie comparée, forme l'appendice d'un dictionnaire qui a été acquis en 1882 pour le B. M. et que nous connaissons, grâce à la description de M. H. Derenbourg (*Revue*, XXIII, 290), comme « dictionnaire des racines verbales de la Bible avec leurs dérivés, rangées dans un ordre mnémonique et expliquées en arabe ». Toutefois, M. Derenbourg ne dit pas que le titre de l'ouvrage, comme nous le savons maintenant par les phrases finales du ms. mentionnées dans l'ouvrage de Hirschfeld, est conçu comme suit : אלכתאב אלמשתמל עלי אלאצול ואלפיצול פי אללגה אלעבראניה. Comme date de l'achèvement de l'ouvrage, on trouve une indication chronologique arabe « Ragab de l'an

417 », ce qui correspond à l'an 1026 de l'ère chrétienne. L'auteur était donc un contemporain, peut-être même un compatriote du Gaon Haï, qui composa également un dictionnaire hébreu, sous un titre analogue (כתאב אלחאוי).

La première partie de notre chrestomathie contient six morceaux. Le premier (p. 1-6) a pour titre : *Megillat Antiochus* et a été publié d'après un ms. de la bibliothèque de Berlin (Mss. orient., in-folio, n° 627) et trois mss. du Brit. M. (2,212, 2,377, 2,673, voir *Revue*, XXIII, 110, 113, 290). Cependant, il faut remarquer qu'ici, pas plus qu'ailleurs, où on indique plusieurs mss. comme sources d'un même morceau, on ne donne les leçons des divers mss. Le « rouleau d'Antiochus » en langue arabe n'est autre chose que la traduction fidèle d'un apocryphe, imprimé en hébreu (voir, par exemple, le סדר עבודת ישראל de Baer, p. 441-445), et en araméen (voir מגבחר הפנינים, éd. Filippowski, Londres, 1850), qui relate les événements et les miracles ayant donné lieu à l'institution de la fête de Hanoucca. Cependant, dans la traduction arabe (cela est-il vrai de tous les mss.?), les dernières phrases manquent : אך חשמונאי ובניו אשר קימו עליהם ועל בני בניהם עד עולם . . . . . Ce sont les versets 71-74, d'après le texte édité par Baer ; ils forment, en tout cas, une partie intégrante du récit apocryphe. — Le deuxième morceau donne deux chapitres du Rituel des Juifs du Yémen concernant סדר העשייה בלילי פסח et ברכת המזון. Les sources sont un manuscrit de la bibliothèque de Berlin et deux manuscrits du Brit. M. n°s 1,480 et 2,227. — Le n° 3 (p. 111-4) contient des extraits du commentaire ou ouvrage homilétique de Nathaniel ben Isaïe sur le Pentateuque, נור אלטלם, d'après un ms. de Berlin (voir Steinschneider, Catalogue des mss. hébreux de Berlin, 1878, p. 62) et un ms. du Brit. M. (n° 2,356, voir *Revue*, XXIII, 112). Ces extraits se rapportent à des passages de l'Exode, chap. VI et XX. Il faut y noter, comme digne de remarque, l'expression אהל אלמסורות (p. 12, ligne 12), qui, ordinairement, désigne les massorètes, mais qui, ici, doit désigner ceux qui transmettent la tradition en général. — Au n° 4, nous trouvons un important morceau d'un ouvrage midraschique sur le Lévitique d'après un ms. appartenant à la collection du docteur Loewe de Londres. Ce morceau se rapporte au commencement de la section de Schemini (Lév., IX, 1) et consiste en un préambule rimé, servant d'introduction à cette section, et en une paraphrase de la dissertation, avec des anecdotes, sur le thème de l'instabilité des joies humaines, empruntées au *Lévit. rabba*, chap. XX (sur XVI, 1) ; *Tanhouma* sur le commencement de *Schemini* ; *Kohélet rabba* sur Koh., II, 2 ; *Pesikta*, éd. Buber, 169*b*. Il s'y rattache une anecdote très moderne où une tasse de café פנגאן אלקהוה joue le rôle fatal de trouble-fête, et une étude des légendes relatives à R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch, d'après *Baba Mecia*, 84*a*. Ce numéro de la chrestomathie acquiert un intérêt spécial par le fait qu'il révèle un état de la langue se rapprochant, comme orthographe et surtout sous

le rapport des formes grammaticales, de l'arabe vulgaire moderne. — Le n° 5 contient un grand extrait du commentaire sur le livre Yecira de Juda b. Nissim b. Malkah, d'après un ms. de la collection Loewe. Un ms. de ce commentaire se trouve aussi à la Bodléienne (voir le catalogue de M. Neubauer, n° 2,389). Le morceau cité ici se rapporte aux trois phrases suivantes du Yecira (suivant le numérotage de l'éd. Lambert du commentaire de Saadia) : I, 1, 2; II, 1. Le commentateur cite les « philosophes », 21, 4 ; ensuite Platon, 24, 25 ; Aristote, 24, 9, 24 ; le livre Bahir (21, 12), les commentaires des savants juifs sur le Séfer Yecira (תפאסיר אלאחבאר, 22, 11). Au sujet des sentences des agadistes (אלאגדות, 23, 24), il dit : « Les ignorants croient que ce sont de simples contes, tandis qu'en réalité ils contiennent, sous une forme allégorique, une philosophie très haute et une vaste érudition ». Il dit aussi que si l'on est obligé d'écrire le tétragramme avec trois yod (יייי), c'est qu'on désigne par ces trois lettres les trois parties de l'univers et pour chacune de ces parties les dix Sephirot, c'est-à-dire les dix principes de l'existence. — Le n° 6 (p. 31-34) est emprunté à un ms. du Brit. M. (2593) que M. H. Derenbourg (*Revue*, XXIII, 290) décrit ainsi : « Dictionnaire des mots difficiles de la Bible et de la Mischnah expliqués en arabe ». Le morceau cité ici traite de l'explication du mot פרקדון (Berachot, 13 *b*), mais, outre l'explication lexicographique, il y a une dissertation exégétique, philosophique et halachique très approfondie sur l'obligation de la récitation du Schema. Une fois nous trouvons la citation du *Dalâlat-al-Hâirîn* de Maïmonide (רבינו ז"ל) : c'est la remarque sur les significations du verbe שמע (I, 45).

La troisième partie (p. 69-103) commence par la reproduction d'une longue dissertation sur la différence entre les Rabbanites et les Caraïtes, que nous connaissons déjà par la description que M. Steinschneider a faite de ce manuscrit, qui est un exemplaire unique de la bibliothèque royale de Berlin (catalogue, p. 76). Comme nom d'auteur, on trouve cité au début, de l'ouvrage, accompagné d'épithètes extrêmement louangeuses, Sa'd b. Mansûr, le même qui, en l'an 1280, termina un autre écrit contenant des « objections contre la religion juive, chrétienne et mahométane et leur réfutation » (voir Steinschneider, *ibid.*, p. 74). La largeur de vues qui se manifeste dans ce dernier ouvrage se révèle aussi dans ce que l'auteur dit des deux sectes qui se font opposition dans le sein même du judaïsme et dont il expose et critique les arguments de la façon la plus claire dans la dissertation que M. Hirschfeld vient de nous communiquer, sans condamner et sans approuver entièrement ni le rabbinisme ni le caraïsme. Même si nous admettons, avec M. Steinschneider, que l'auteur est un caraïte, on ne peut nier que ce caraïte était d'une admirable impartialité et, chose rare, manquait absolument de zèle pour la défense de sa propre secte et reconnaissait la justesse des arguments de ses adversaires. Du reste, la réfutation des attaques des caraïtes contre l'autorité et la véracité

de la tradition et de l'exégèse traditionnelle occupe la plus grande partie de l'ouvrage, et, comme M. Steinschneider l'a déjà fait ressortir, l'auteur fait des emprunts aux passages similaires du Kozari de Juda Hallévi. Celui-ci est même cité en propres termes (72, 2). En fait d'autorités rabbanites, notre auteur cite encore רבי משה בן מימון (94, 22) et אברהם בן עזרא (86, 20, sans titre). Il cite aussi un מפסר אלתלמוד, un interprète du Talmud qui a expliqué au figuré le passage talmudique concernant la quantité excessive de viande consommée par un des prêtres (92, 15). Plus loin, il mentionne les philologues rabbanites, אללגויין מן אלרבאניין, qui reprochaient aux caraïtes que leurs interprétations de la Bible étaient inexactes au point de vue de la langue. Nous appellerons aussi l'attention sur les nombreux exemples où notre auteur emploie l'expression de מקרא pour désigner la partie de la Bible autre que le Pentateuque (אלתורה ואלמקרא, 74, 2 et 20, 75, 3 ; 99, 26 ; 102, 17, voir aussi 93, 18), ce qui vient à l'appui de mes notes sur l'emploi de cette expression (*Revue*, XV, 113 ; XVI, 277 ; XXII, 46). — Comme exemples de l'exégèse biblique des caraïtes, notre chrestomathie donne, d'après un ms. du Brit. M., des extraits du commentaire sur Kohelet de Salomon b. Yerouham (p. 105-109, Introduction ; 2, 12 et 13 ; 7, 14 ; 9, 7-9) et du commentaire de Yéphet b. Ali sur le Lévitique (p. 109-116 : sur 23, 15 avec une polémique contre Saadia).

Le dernier numéro de la chrestomathie (p. 116-121) porte le titre : « *Ja'kub al Qirqisânî's Séfer Hammizvôth* » ; dans le sommaire, il est dit également : Extracts from Jaqub Qirqisânis Séfer Hammizvôth, avec cette indication supplémentaire : cod. Brit. Mus., n° 2,524. Or nous connaissons maintenant le contenu de ce n° 2,524, grâce à la description de M. H. Derenbourg, *Revue*, XXIII, 284 : « Fragments d'un כתאב אצול אלדין caraïte, en arabe, destiné à réfuter les chrétiens ainsi que les musulmans Abou Isa d'Ispahan et Youdgan, avec la critique des doctrines de Benjamin an-Nahawandi et de Daniel al-Koumasi ». La teneur du morceau publié par M. Hirschfeld concorde absolument avec ce sommaire. En effet, ce morceau est désigné, au début, comme le chapitre XVI, אלבאב אלי, et sa suscription indique qu'il traite « de l'inexactitude de l'opinion de ceux qui attribuent à Jésus le don de prophétie et qui croient qu'il a fait des miracles ». C'est donc un chapitre de polémique anti-chrétienne, où sont réfutées les opinions des chrétiens et des mahométans sur Jésus et où il est fait allusion, à la fin, à l'inanité des prétentions messianiques d'Abou Isa d'Ispahan et de Youdgan. Il n'y a donc pas de doute qu'en disant que cet extrait est tiré du ms. n° 2,524 Hirschfeld, donne une indication exacte. Il en résulte que sa seconde assertion, qui en fait un chapitre du ס' המצות d'Al Qirqisâni, doit reposer sur une méprise. Cette erreur provient peut-être du fait que le numéro suivant des manuscrits du British Museum, le n° 2,525, contient, en effet, d'après la description de M. Derenbourg (*ibid.*, p. 284) un « abrégé en arabe du ס' מצות d'Abou Yousouf Ja'koub al-Kirkisânî ». Dans tous les cas, il

serait désirable que M. Hirschfeld ou toute autre personne ayant facilement accès au Brit. M. nous éclairât sur ce point.

Après ces indications concernant les divers morceaux réunis dans la chrestomathie de M. Hirschfeld, qui eussent été plutôt à leur place dans la préface de son ouvrage, mais qui, nous l'espérons, seront accueillies néanmoins avec plaisir par ceux qui se serviront de la chrestomathie, il nous reste à combler une autre lacune de ce livre. Il s'agit de corrections portant sur le texte même, car les « Notes et Corrections » réunies par l'éditeur (p. 173-174) ne sont pas suffisantes, à beaucoup près. Quand il s'agit d'un livre comme celui-ci, la plus grande correction du texte est, à vrai dire, le principal mérite de l'éditeur et est, en tout cas, la première des obligations. Nous donnons ci-dessous ces corrections, dont quelques-unes se rapportent à des erreurs commises par l'éditeur, en indiquant les pages et la ligne du texte :

2, 8 וואקף, lisez ווקף. — 3, 1 לַטֹּגוּ (Ire forme), au lieu de la ponctuation לִטֹּגוּ (IVe forme). — 3, 10 ורייאסי, l. ורייסאי. — 5, 21 אלאסראיל est sans doute inexact, אסראיל ne pouvait avoir l'article ; peut-être faut-il lire אל אסראיל. — D'après 5, 23, il faut aussi ajouter après גזאיר 5, 16, le mot אלבחר. — 7, 22 באן, l. כאן. — 8, 8 אר יוכל, l. אן יוכל. — 13, 19 לכנהא, l. לכאנא. — 13, 27 פאסד, l. פסאד. — 15, 15, a לענאת se rattache encore la syllabe אן de la ligne suivante ; c'est l'orthographe vulgaire de לענאתֿ (la'anâtan). Cette séparation entre אן et le mot auquel il appartient comme suffixe se retrouve encore plusieurs fois, par exemple, 16, 10, où il faut lire ריאדתאן ; 16, 25 צלאוואתאן ; 17, 20 צ'יאפתאן ; 17, 7 פרחתאן ; 18, 1 בכאאן ; 18, 23 חכנאן. — 15, 21 שכוכייתה, l. שיכוכלתה ou שיכוכלייתה, de même 15, 26, au lieu de אלשכוכייא, אלשייכוכייה. Ici il y a une méprise de l'éditeur, car dans le Glossaire, p. 170, il cite le substantif שֵׂךְ, plur. שכוך, doute, en se référant à la forme שכוכייא adoptée par lui 15, 26. Or, dans ce passage il n'est pas question du *doute*, mais de la *vieillesse*. Dans le passage du Midrasch qui forme la source de notre texte, il y a le mot זקנה et Saadia traduit זִקֶן ou זקונים par שיכוכה, voir sa traduction, éd. Derenbourg, sur Gen., 24, 2 ; 37, 3 ; 48, 10. — 17, 20 וחייד, l. וחיד. — 19, 8 יתומה, l. אלמנה. — 21, 6 חקק, l. ككק (= קדוש קדוש קדוש). — 21, 13 צרם, l. טרם. — 21, 18 וגרץ, l. וגרץ. — 23, 1 עלי, l. עין. — 23, 18 אלתקדים, l. אלתקדיס. — 24, 5 וגיד, l. וגוד. — 25, 19 אלכבר, l. אלכבר. — 26, 27 ויכרגהא, l. ויכרגהא. — 27, 5 קוי, l. קו' (= קולה). — 27, 16 ואלגן אלעאלם, l. ועין אלגן אלעאלם. — 27, 18 ואכדו, l. ואכדו. — 31, 20. Qu'est-ce que ותלאלי ? — 32, 18 דלך, l. דלך. — 32, 25 מנאפעה, מצארה, l. מצארה, מנאפעה. — 32, 26 פעלי, l. פעל. — 33, 26 devant עין נפסה, il faut mettre יקול. — 51, 9. בקולהם, l. כקולהם. — 52, 5 ונדכר, l. ונלכר. — 54, 9, après כאתסאע, suppléez כאתסאע. — 55, 8 במיתל, l. במתאל, comme 54, 8. — 55, 15 devant ואנר mettre ענא. — 57, 22 זהד, l. וחו. — 58, 12 כלי, l. נולי. — 59, 9 תחת, l. ותחת. — 61, 25 אשרה, l. אשר. Moïse ibn Ezra dit que

אֲשֻׁרִים, dans Is., XVII, 8, est peut-être le pluriel de אֲשֵׁר, forme masculine supposée de אֲשֵׁרָה (cf. la note dans *Revue*, XXII, 228, note 1). 62, 31 בעכם, l. בעכס. — 72, 10 אלמגתהדין, l. אלמגתהדין. — 74, 8 אלפעול, l. אלפצול, de même 74, 9. — 75, 13 אלרוסל, l. אלרסול. — 76, 6 אדכד, l. אדכר. — 76, 5 יקאם, l. יקאס. — 79, 13 מן, l. מא. — 80, 10 בסהולה, l. בסהולה. — 80, 12 לא, l. לה (au lieu de לה, il y a ענה, 80, 23). — 80, 23 אלמדכורה, l. אלמדכורה. — 81, 8 חאל, l. חלל. — 81 entre la ligne 16 et 17, il semble qu'il manque tout un passage. — 81, 19 באלכהנים, l. כאלכהנים. *Ib.* יוהל, l. יוהל. — 81, 24. Devant אלרגל, mettre יחרם. — 82, 28 חקרו qu'il faut peut-être lire תקנו. — 84, 23 אן, l. אר. — 88, 3 מקצור, l. מקצוד. — 88, 12 אלארלי, l. אלארלי, cf. ligne 15. — 92, 1 מדהב, l. מדהב. — 92, 14 אן, l. ען. — 94, 8 דכד, l. דכר. — 94, 13 יקאם, l. יקאס (voir plus haut sur 76, 5). — 95, 1 מא תטלק, l. ותטלק. — 97, 2 ואלצין. C'est la Chine; cette signification concorde bien avec les noms géographiques qui précèdent : la Mecque et Bochara. M. Hirschfeld, p. 174, corrige donc inutilement en ואלציון, le mot Sion ne convient nullement ici et, du reste, ne s'écrit pas avec l'article ; d'ailleurs, précédemment, il y a aussi מיכה, sans l'article. — 97, 18 ואחרם, qui est traduit dans le glossaire, p. 140, par « most sacred », n'a pas de sens ici; il faut lire וארחם, comparatif de רחים, comme le mot précédent ואכרם est le comparatif de כרים. M. Hirschfeld ne paraît pas avoir compris le mot, car il traduit, dans le glossaire, p. 143, notre אכרם par *suprême*. En réalité, le texte en question dit que Dieu est trop clément et trop miséricordieux pour punir une faute de cette nature מן ואללה אכרם וארחם אן יעאקב מתל הדא. — 99, 9 אן, l. ען. — 100, 11. Qu'est-ce que חוקקו? — 102, 24 משתבהה, l. משתבהה. — 104, 3, l. ואגרו, au lieu de ואגרי. — 104, 10 אתכל, l. אתכל. — 105, 12 אלאן, l. אלאן. — 105, 8 אלי, l. אלדי (cf. 105, 23). — 106, 16 אן, l. אין, où ; de même ligne 18. — 107, 1 פאגתנס, l. פאגתנס, comme M. Hirschfeld lui-même suppose (p. 174). — 110, 1 אדי, l. אה, ou את, cf. 109, 15. — *Ib.* לם תם, l. ליס תם. — 110, 27 פרק, l. פריק. — 114, 8 והו הו, l. ופי הי. — 114, 21 דכרלא, l. דכרנא. — 114, 22 דפעה, l. ידפעה (se rattache à ליס de la ligne précédente). — 116, 1 ה, l. קו' (= קולה). — 117, 19 ויצארצה, l. ויצארצת (cf. 118, 2). — 117, 23 בל כבר, l. באלכבר. — 118, 5 וגראיה, l. וגראיה. — *Ib.* עיס, l. עיסי. — 119, 1 קאל, l. מאל. — 120, 5 אלאזאם, l. אלאלזאם. 120, 25 גיר, l. גיר. — 121, 2 באלדי, l. אלדי, le ב provient du mot précédent יעקוב. — 121, 7 אר, l. אן. — 121, 19 וכדב, l. נכדב.

La liste des corrections, où nous avons noté même de simples fautes d'impression, montre que l'éditeur n'a pas copié et édité les textes choisis par lui avec tout le soin que réclame un travail de ce genre. Quant à savoir si son choix même a été judicieux, les avis peuvent différer suivant les qualités que l'on demande à une chrestomathie de cette nature. Dans tous les cas, la critique doit ici s'effacer devant la gratitude que nous devons à l'éditeur pour nous avoir

rendu accessible toute une série de textes presque tous intéressants et importants comme contenu. Il mérite aussi de la reconnaissance pour le glossaire, qui, quoique présentant des lacunes, rendra des services, surtout pour la connaissance des formes différant de l'arabe classique. Enfin, il faut savoir gré à l'éditeur de la forme agréable et pratique sous laquelle il nous offre cette première chrestomathie de la littérature judéo-arabe. Puisse-t-elle trouver des lecteurs attentifs et encourager de nouveaux travaux dans ce domaine peu cultivé!

Budapest, septembre 1892.

W. Bacher.

Le Blant (Edmond). **Nouveau recueil d'inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au** VIIIe **siècle**. — Dans les *Documents inédits sur l'histoire de France*. Paris, impr. Nationale, 1892 ; in-4°, XXIII et 483 pp.

Comme suite à son grand ouvrage *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au* VIIIe *siècle*[1], M. Edmond Le Blant vient de publier un « Nouveau recueil d'inscriptions chrétiennes de la Gaule ».

Plusieurs objets décrits dans ce volume intéressent les études juives. Ainsi (n° 32), les fouilles exécutées, en janvier 1884, près de Gémigny (Loiret) ont mis au jour un petit monument jusqu'à présent unique en son genre. C'est une pierre calcaire qui « a dû servir de moule pour couler des patènes ». Dans les médaillons incomplets qui occupent la circonférence, sont des anges ailés, représentés en buste. Les noms de trois d'entre eux se lisent facilement : Ariel, Raguel, Rafael. Il reste seulement d'un quatrième nom les lettres dra. Ceux que donnent les listes connues ne permettent pas de le compléter. Il nous a semblé qu'il peut s'agir d'Hudrael ou Azdriel, cité comme l'un des anges préposés à la garde des portes du sud du ciel, dans le *Séfer Raziel* ou d'Adam (éd. Vilna, 1877, p. 59*a*).

Ces noms et ces figures d'anges se retrouvent sur une pierre sculptée, munie d'inscriptions, trouvée près de Poitiers, et dont la description forme le n° 254 du *Nouveau Recueil*.

Le n° 284 A est consacré à l'étude d'une bague d'or mérovingienne, trouvée à Bordeaux, et dont M. Le Blant avait pu seulement mentionner l'existence au t. II des *Inscriptions chrétiennes*. Sur la base du chaton où est gravé le monogramme du nom d'Aster, on a inscrit ce même nom en relief et en toutes lettres. Il est précédé du signe représentant le candélabre à sept branches, et ce type se dé-

[1] Paris, 2 vol in-4° ; t. I : inscriptions gallicanes, 1856; t. II : les sept provinces, 1865.

tache encore sur les deux côtés de l'anneau qui touchent au chaton. Il s'agit donc ici d'une bague juive, car l'image du chandelier d'or, que Titus victorieux enleva du Temple de Jérusalem, est répétée à l'infini sur les vieux monuments des Israélites, sarcophages, épitaphes, vases et autres objets usuels. Ajoutons que le nom d'Aster, représentant celui d'Esther, se lit sur deux inscriptions juives de Naples et de Sétif. Ici même[1], M. Salomon Reinach a rappelé que, parmi les types sans nombre où les Pères voyaient une figure du Sauveur, se trouve le chandelier à sept branches, et il s'est demandé si parfois il ne pouvait pas être dès lors tenu pour un emblème chrétien.

Ensuite, au n° 292, après MM. de Saulcy, J. Larocque, l'abbé Canéto et Théodore Reinach[2], M. Le Blant étudie à son tour l'inscription juive provenant des fouilles faites à Auch[3], et il s'exprime ainsi :

« Après la première ligne, sur laquelle tout le monde est d'accord, je proposerai de lire le nom de *Peleger* (pour *Pereger*), traduction latine du vocable juif *Gerson*, comme veut bien me l'apprendre M. Halévy. Pour ces sortes de dissimulations des noms hébraïques, voir *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, n° 478. Je n'ose proposer, pour la fin de la ligne, une transcription qui, bien que justifiable par les voies méthodiques, ne me paraît pas assez claire. Viennent ensuite, non point comme l'a cru M. Larocque, les mots *depositus est cum ipso*, mais *Deus esto cum ipso*, après lesquels il lit avec raison l'acclamation *ocoli invidiosi crepen!* c'est-à-dire *oculi invidiosi crepent!* On peut noter, à l'appui de cette leçon que souvent, sur les marbres, le T final de certains mots disparaît, comme il aurait fait ici pour *crepent*. Ce qui reste de l'inscription ne me paraît pas avoir été compris jusqu'à cette heure. On a vu dans les dernières lettres de la quatrième ligne le mot *dedit* ou *dedicatum*. Il y a là, je crois, une erreur, et c'est sur ce point que j'appellerai l'attention. La fin de cette ligne présente, si je ne me trompe, une formule dont l'existence peut s'établir par de nombreux exemples : *de Dei donum* (pour *dono*) *Jona fecit*, formule équivalente aux mots *de suo fecit*. C'est l'expression de la pensée de l'homme reconnaissant et proclamant que tous ses biens sont un don du Très-Haut. Ainsi que je l'ai noté ailleurs, elle est d'origine biblique, et nous la retrouvons dans le texte d'une inscription juive de l'île d'Egine, reproduisant ces mots des Paralipomènes : « Cuncta quæ in cœlo sunt et in terra tua sunt... Tua sunt omnia et quæ de manu tua accepimus dedimus tibi ». — Je propose donc de lire, avec un point de doute pour la fin de la deuxième ligne :

In Dei nomine sancto. Peleger... Deus esto cum ipso.
Oculi invidiosi crepent! De Dei dono Jona fecit.

[1] *Revue*, t. XIX, p. 104.
[2] *Ibid.*, t. XIX, p. 219.
[3] Le résumé de son opinion communiqué à l'Académie des Inscriptions, dès 1890, a été donné par M. Théod. Reinach dans la *Revue*, t. XX, p. 32.

Que signifie cette inscription d'un type absolument exceptionnel ? Est-elle funéraire, ainsi qu'on l'a pensé et comme pourrait porter à le croire la présence du mot שלום (*pax*), qui termine d'ordinaire les épitaphes juives? Si le nom de *Peleger* écrit à la deuxième ligne est celui d'un défunt, je m'explique mal l'acclamation qui l'accompagne : *Deus esto cum ipso*, ce ne sont pas les morts, mais les vivants que l'on recommande à la garde de Dieu. Ajoutons que, sauf une seule exception, la formule de *Dei dono fecit* ne s'est encore rencontrée que sur des monuments dédicatoires. Peut-être s'agit-il ici de quelque offrande faite au Seigneur par Jonas en faveur de Peleger, « pro salute », comme l'on disait alors. L'imprécation *oculi invidiosi crepent !* mérite doublement d'être notée. Son dernier mot se retrouve dans ces formules de deux inscriptions grecques : ο φθονων ραγη,πω παταξ[ο] βα[σ]κανος, et c'est par l'expression « invidia » que Pline, Catulle, Macrobe désignent l'instinct méchant des jeteurs de sort, hommes au regard malfaisant, contre lesquels on s'armait de phylactères. Il paraît donc s'agir ici d'une malédiction lancée contre le mauvais œil, cet effroi des anciens, et que quelques israélites redoutent encore, comme le faisaient leurs pères. »

M. Th. Reinach, à qui j'ai communiqué les épreuves de cette note, veut bien me dire qu'après avoir examiné à nouveau le texte de l'inscription d'Auch, il maintient purement et simplement la lecture et l'interprétation qu'il en a proposées en dernier lieu (*Revue*, XX, 32). La leçon *De Dei dono Jona fecit*, due à M. Le Blant, lui paraît certaine, mais non moins certain le caractère funéraire de l'inscription et la lecture de la seconde ligne *Peleger qui (h)ic Bennid*. Il n'est pas impossible que *Bennid* soit une faute de gravure pour *Benvenid*.

Enfin, le n° 250 est une légende lapidaire découverte à Poitiers, qui porte, comme bien des phylactères, une série de mots dépourvus de sens. Il faut en chercher l'explication dans des noms cabalistiques d'anges.

MOÏSE SCHWAB.

Le gérant,

ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, RUE DUPLESSIS, 59.

L'ACCUSATION DU MEURTRE RITUEL [1]

De toutes les accusations dont le fanatisme et l'ignorance se sont fait une arme contre le judaïsme, il n'en est aucune qui puisse se comparer, en invraisemblance et en ineptie, à celle du meurtre rituel. Et cependant, telle est la ténacité de certaines erreurs, l'injustice aveugle de certaines passions, que cette calomnie mille fois confondue trouve encore des propagateurs en Europe et fait des victimes presque sous nos yeux. Il ne se passe guère d'année, dans certains pays, sans qu'aux approches de la Pâque juive on ne répande le bruit de la disparition d'un enfant chrétien et du meurtre de cet enfant par les Juifs, à qui le sang serait nécessaire, au nom de je ne sais quelle tradition occulte, pour la préparation des pains azymes. Personne n'a oublié les affaires de Damas en 1840 [2], de Tisza-Eszlar en 1882 [3] ; mais il suffit d'ouvrir les *Bulletins de l'Alliance Israélite* pour en trouver beaucoup d'autres et plus voisines de nous. En 1886, c'est à Dohilew et à Grodno que l'infâme accusation se produit, avec son cortège ordinaire de pillages et de violences [4] ; en 1887, c'est à Constantinople, à Caïffa, à Budapest, à Presbourg [5] ; en 1888, à Salonique, à Samacoff, à Kaschau, à Presbourg [6] ; en 1889, à Varna, à Kustendil, à Alep, à Presbourg encore [7] ; en 1890, à Damas, à Beyrouth, à Mustapha-Pacha [8] ; en 1891, à Philippopoli,

[1] Hermann L. STRACK, docteur en théologie et en philosophie, professeur extraordinaire de théologie protestante à l'Université de Berlin. LA SUPERSTITION DU SANG DANS L'HUMANITÉ ET LES RITES SANGUINAIRES (*Der Blutaberglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus*). Munich, Beck, 1892.

[2] Voir les *Archives israélites* de cette année et les auteurs cités par Strack, *op. laud.*, p. 117.

[3] Voir l'excellent livre de M. Paul Nathan, *Der Prozess von Tisza-Eszlar*, Berlin, 1892.

[4] *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 1886, p. 21.

[5] *Ibid.*, 1887, p. 41.

[6] *Ibid.*, 1888, p. 40.

[7] *Ibid.*, 1889, p. 56.

[8] *Ibid.*, 1890, p. 40.

à Yamboli, à Alep, à Smyrne, à Budapest, et, chose étonnante, à Corfou, plus étonnante encore, en pleine Allemagne occidentale, à Xanten [1]. On rougit d'ajouter que le *Journal d'Indre-et-Loire*, dans son numéro du 27 mars 1892, a osé traiter de meurtre rituel et attribuer aux Juifs l'assassinat d'un enfant d'Ingrandes ; cinq mois après, la mère de cet enfant, reconnue coupable, était condamnée à vingt ans de travaux forcés [2] !

Assurément, de basses jalousies et des haines individuelles ont une très grande part dans la diffusion d'une légende qui surexcite les mauvaises passions et leur donne carrière ; assurément aussi, parmi ceux qui la propagent, parmi les meneurs de ces tristes campagnes, il y a quantité d'individus qui ne croient pas un mot de ce qu'ils prétendent, qui exploitent impudemment la crédulité populaire et dont la mauvaise foi intéressée ne désarmerait pas devant l'évidence. Mais si l'on n'était en présence que d'imbéciles et de fripons, de gens qui ne peuvent pas et d'autres qui ne veulent pas être éclairés, on reprocherait à des savants éminents de perdre leur temps à traiter du meurtre rituel : c'est à la police seule qu'il conviendrait d'en connaître. Malheureusement, à côté des exploités et des exploiteurs, il y a la grande masse des indécis, des indolents, de ceux qui vous disent gravement, en se croyant peut-être très forts : « Nous savons bien que vous autres, Juifs d'Occident, vous n'immolez pas d'enfants chrétiens ; mais en Orient, dans ces communautés ignorantes et fanatiques, qui vous dit que les choses se passent comme chez vous? L'accusation se reproduit trop souvent pour ne reposer sur rien et, d'ailleurs, on prétend que le Talmud en parle. » — « Le Talmud ? En quel chapitre ? » — « Je ne lis pas l'hébreu, mais des personnes qui le lisent me l'ont affirmé. » — « Quelles personnes? » Ici, le dialogue prend généralement fin, à moins que l'interlocuteur ne connaisse, d'ordinaire de seconde main, un de ces recueils éhontés de mensonges, de faux et de contre-sens volontaires qui ont paru sous les noms d'un Rohling, d'un Desportes ou de tout autre calomniateur patenté. On voudrait pouvoir remettre sur l'heure au « sceptique » un livre décisif, facile à lire, signé du nom d'un savant ayant fait ses preuves, où l'accusation fût réduite à néant et l'infamie des accusateurs dévoilée. Mais où est ce livre? Il existe, à la vérité, beaucoup d'ouvrages estimables sur la matière; ainsi, pour n'en citer qu'un des plus récents, publié à la fois en grec et en italien, nous signalerons le volume très bien documenté de M. J. Zaviziano, *Un raggio di luce*, qui a paru en 1891 à Corfou.

[1] *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 1891, p. 48.
[2] *Le Temps*, 5 août 1892.

Mais il n'y a là qu'un bon magasin de matériaux et le sujet n'est pas éclairé sous toutes ses faces. C'était un des projets de notre regretté Isidore Loeb de consacrer une grande monographie scientifique à l'histoire du *préjugé du sang ;* il possédait sur cette question une érudition immense, des informations puisées aux sources les plus sûres et, par dessus tout, le talent de l'écrivain qui sait faire valoir, sans ployer sous le faix, une infinité de matériaux. Hélas ! les volumineux dossiers qu'il avait formés ne satisfaisaient pas encore son insatiable curiosité d'historien et il n'avait pu se décider à les mettre en œuvre lorsque la mort est venue nous l'arracher. C'est une perte immense pour la science et qu'on ne saurait trop profondément déplorer ; mais le livre de Loeb aurait-il servi à convaincre les récalcitrants ? Aurait-il fait justice assez brièvement d'une vieille calomnie pour se prêter à la diffusion directe des idées vraies ? Il est permis d'en douter, d'autant plus que Loeb en doutait lui-même, se proposant avant tout d'écrire pour les doctes, quitte à laisser les vulgarisateurs, les journalistes, puiser dans son grand ouvrage comme dans un arsenal pour répondre, textes en mains, à l'inepte accusation sans cesse renaissante. Aujourd'hui, la tâche des vulgarisateurs est encore difficile ; ils doivent avoir recours à des livres écrits, pour la plupart, en allemand, dont les meilleurs pèchent par la composition ou par le style ; ils ne trouvent nulle part, à moins de remonter aux sources, un historique complet du *préjugé du sang* à travers les âges. Mais si nous devons attendre longtemps encore l'équivalent du trésor que Loeb nous avait promis, il serait injuste de méconnaître la valeur des publications qui peuvent, jusqu'à nouvel ordre, en fournir la monnaie. Parmi ces dernières, une de celles qui se présentent avec le plus d'autorité et les garanties d'impartialité les plus hautes est l'œuvre d'un savant chrétien, le Dr Strack, professeur de théologie à l'Université de Berlin.

La quatrième édition de cette brochure, publiée en 1892, n'est pas un ouvrage de polémique, bien que la polémique y tienne une certaine place. Elle se divise en deux parties. Dans la première, l'auteur examine la superstition du sang dans les croyances populaires, c'est-à-dire les préjugés si répandus d'après lesquels le sang des hommes et des animaux serait un remède assuré dans une foule de maladies ou ajouterait une vertu singulière à des talismans. Dans la seconde, il prouve, après beaucoup d'autres, que la doctrine juive, à toutes les époques, s'est montrée résolument contraire à toutes les superstitions de ce genre, que ceux qui l'ont accusée de les prescrire en ont menti, que les voix chrétiennes les plus autorisées se sont déjà élevées contre cette accu-

sation, enfin, que l'origine doit en être cherchée dans les calomnies que les païens, pendant les premiers siècles de l'Église, ont répandues contre les chrétiens.

M. Strack est parfaitement informé ; il connaît non seulement les textes anciens, mais les moins estimables productions de l'antisémitisme moderne; on n'écrira plus jamais sur le *préjugé du sang* sans avoir recours à son livre. L'auteur me permettra cependant de regretter deux choses : d'abord, les développements excessifs donnés à la première partie, où l'intérêt principal du mémoire est souvent perdu de vue ; puis, l'ordre même dans lequel il a présenté les matériaux si abondants et si précis dont il disposait. A mon sens, une étude sur le meurtre rituel devrait comprendre les chapitres suivants :

I. Historique de l'accusation, portée d'abord contre les chrétiens par les païens, puis par les chrétiens orthodoxes contre des chrétiens schismatiques, enfin par des chrétiens et des musulmans fanatiques contre les Juifs.

II. Examen des textes du Talmud et d'autres livres hébraïques où la mauvaise foi a prétendu découvrir la prescription du meurtre rituel.

III. Textes bibliques et autres qui détruisent *a priori* cette accusation.

IV. Examen des principaux faits allégués, avec preuve de l'inanité de toutes les accusations qui ont pu être soumises à des tribunaux réguliers.

V. Bulles des papes Innocent IV, Grégoire X, Martin V, Paul III, dénonçant l'accusation du meurtre rituel comme une fausseté ; témoignages conformes des savants chrétiens les plus illustres (Delitzsch Renan, Manning, etc.).

VI. Causes de l'extension de ce préjugé, à savoir : la vieille superstition populaire touchant l'efficacité du sang ; l'âpreté des haines religieuses ; la convoitise du bien d'autrui ; enfin, l'antisémitisme contemporain, que l'on a dénommé avec tant de justesse « le socialisme des imbéciles ».

Il y a de tout cela dans le bon livre de M. Strack ; certains chapitres y sont même traités d'une manière si complète qu'ils épuisent, ou peu s'en faut, la matière ; mais l'auteur nous pardonnera d'exprimer l'avis qu'il aurait mieux fait, en rangeant ses documents en bataille, de les disposer sur une autre ligne.

On comprendra que nous ne puissions remplir ici, même avec l'aide du précieux livre de M. Strack, le cadre que nous nous sommes permis de tracer ; nous voudrions cependant préciser en

quelques mots, à l'usage de ceux qui ne lisent pas des brochures compactes, les six divisions du sujet que nous venons d'indiquer si rapidement.

I

Un jour que je parlais à Renan du meurtre rituel, il me dit : « Notez combien la malignité humaine est peu inventive : elle tourne éternellement dans le même cercle d'accusations, sacrifices humains, anthropophagie, attentats aux mœurs. » Rien n'est plus exact. Au Ier siècle ap. J.-C., Josèphe nous apprend qu'on incriminait les Juifs d'engraisser des Grecs dans le Temple de Jérusalem pour les manger [1]. Au IIe siècle, saint Justin [2], Tertullien [3], Minucius Félix [4] et d'autres encore, repoussent avec indignation l'accusation d'anthropophagie rituelle portée contre les chrétiens [5]. Si la lettre de Pline à Trajan au sujet des chrétiens est authentique, la justice romaine s'était déjà préoccupée de ce bruit en l'an 111 [6]. Vers la même époque, l'alexandrin Carpocrate fondait une secte chrétienne à laquelle les orthodoxes reprochaient des abominations analogues. Un peu plus tard, saint Augustin attribue aux hérétiques Manichéens des turpitudes telles que, suivant Bossuet, « on n'ose même y penser, loin qu'on puisse l'écrire. » Le moyen âge en racontera autant sur les Albigeois, les Cathares, les Bogomiles. De même que l'on dit aujourd'hui très facilement : « Vous êtes une canaille, parce que vous ne partagez pas mes opinions politiques », on disait autrefois aux hérétiques : « Vous êtes des assassins, des anthropophages, des sodomites parce que vous pensez autrement que nous sur le principe des choses. » Qu'on lise, par exemple, dans Bayle, de quels crimes horribles, incestes, débauches invraisemblables, actes de bestialité, certains écrivains voulaient charger la mémoire de Mahomet. A une époque beaucoup moins lointaine, les Puritains racontaient que les Cavaliers de Charles Ier immolaient et mangeaient les petits enfants ; les Suisses accusaient les Jésuites de Paderborn d'avoir tué un enfant et de l'avoir jeté dans un puits. Quand Thackeray

[1] Josèphe, *Contre Apion*, II, 8.
[2] Saint Justin, *Apologie pour les chrétiens*, II, chap. XII.
[3] Tertullien, *Apologétique*, chap. VII.
[4] Minucius Félix, *Octavius*, chap. IX, XXX, XXXI.
[5] Cf. Kortholt, *De Calumniis paganorum in veteres christianos*, Kiel, 1668, et l'index des *Origines du christianisme* de Renan, au mot *Calomnies*.
[6] Pline, *Lettres*, X, 97.

aborda à Sainte-Hélène, un nègre de l'Inde lui montra Napoléon ; ce monstre, disait-il, mange tous les enfants qui lui tombent sous la main ! Les lettrés chinois affirment que les missionnaires chrétiens achètent ou volent des enfants indigènes pour les tuer et se faire des talismans de leurs corps : le massacre de Tientsin (21 juin 1870) n'eut pas d'autre prétexte que cette fable [1]. En 1891, les Européens furent accusés du même crime à Madagascar ; il fallut que le gouvernement Malgache affirmât, par une proclamation, que « nul étranger, ni Anglais, ni Français, ne cherche à acheter des cœurs humains [2] ». L'accusation portée contre les Juifs ne se trouve dans aucun auteur chrétien avant le XIIIe siècle, mais elle devient fréquente au XIVe : c'est à la même époque qu'on les accuse d'empoisonner les puits, crime que les Chinois fanatiques de nos jours ne se font pas faute d'imputer aux missionnaires [3]. Ainsi la calomnie, inspirée par les haines religieuses ou nationales, tourne dans un cercle étroit et se repaît toujours des mêmes aliments.

II

« Un des traits caractéristiques de la religion israélite, écrivait Renan en 1883 [4], est l'interdiction de faire servir le sang à la nourriture de l'homme. Cette précaution, excellente à une certaine époque pour inspirer le respect de la vie, a été conservée par le judaïsme avec un scrupule extrême, même à des époques et dans des états de civilisation où elle n'est plus qu'une gêne. Et l'on veut que l'Israélite zélé, qui mourrait de faim et souffrirait le martyre plutôt que de manger un morceau de viande qui n'a pas été saigné à blanc, se repaisse de sang dans un festin religieux? Cela est monstrueux d'ineptie ! »

« Monstrueux d'ineptie » est encore trop peu dire lorsqu'il s'agit d'hommes instruits, occupant des situations officielles, qui ont prétendu trouver la prescription du meurtre rituel dans les livres juifs. Le plus inexcusable de tous est M. Rohling, chanoine et professeur à Prague, qui publia, en 1871, un livre intitulé « Le Juif du Talmud » et, depuis, beaucoup de brochures dans le même esprit, en jurant qu'il ne disait que la vérité. Un savant chrétien,

[1] Hübner, *Promenade autour du monde*, t. II, p. 385, 393.
[2] *Le Temps*, 1er février et 25 mars 1892.
[3] *Globus*, 1890, no 24, p. 384.
[4] *Bulletin de l'Alliance*, 1883, I, p. 31.

hébraïsant de premier ordre, le professeur Delitzsch, lui répondit à plusieurs reprises, notamment en 1883, par un pamphlet intitulé « Échec et mat aux menteurs Rohling et Justus [1]. » Il y prouva, pièces en mains, que son adversaire citait à faux et qu'il altérait sciemment les textes. Ainsi, suivant Rohling et d'autres, il serait dit dans le *Zohar* (t. II, p. 119 *a*) que les non-juifs sont des impies et qu'il faut immoler leurs filles. « Les Juifs présents au sacrifice doivent se purifier d'abord par la prière et le sacrificateur doit jurer de ne point révéler le sacrifice à des profanes. Le couteau de sacrifice est un couteau de boucher ; la jeune victime doit être baillonnée pour qu'elle ne puisse crier ; elle doit être immolée de telle sorte qu'elle perde tout son sang et devienne pâle comme une morte, etc. » A cela, Delitzsch répondit : « J'atteste sur l'honneur de mon nom que tout ceci n'est qu'un tissu de mensonges » ; puis il donna le texte hébreu du passage et la traduction littérale en allemand. Dans cette traduction, que tous les hébraïsants ont contrôlée, il n'est question ni de sacrifices humains, ni de couteaux, ni même de non-juifs, mais seulement de la mort misérable qui attend les Juifs quand ils n'observent pas les rites de leur religion. Tous les détails du sacrifice donnés par Rohling sont inventés comme le sacrifice lui-même. Dira-t-on que le professeur de Prague s'est trompé, qu'il a commis, dans son ignorance de l'hébreu, une série de contre-sens ? Cette explication n'est malheureusement pas recevable ; l'examen comparé du texte et de la traduction prouve qu'on est en présence d'une imposture, d'une fraude, d'un acte de banditisme scientifique. D'ailleurs, l'absurdité de la traduction de Rohling pouvait se démontrer *à priori*. A la Renaissance, il y eut de grands hébraïsants chrétiens, comme Pic de la Mirandole et Reuchlin, qui étaient à même de lire le *Zohar :* pense-t-on qu'en présence des infamies qu'on prétend aujourd'hui y découvrir ils se seraient abstenus de les dénoncer à l'indignation de leur temps ?

Autre exemple. Dans le *Sèfer Halikkulim*, livre cabalistique du XVIe siècle, on trouverait, suivant Justus, le passage suivant : « Le sang des vierges non-juives est un sacrifice agréable pour le ciel. » Delitzsch raconte qu'en lisant pour la première fois la traduction de cette phrase, il fut épouvanté, lui qui avait si formellement engagé son honneur de savant dans la négation du meurtre rituel ! Mais en recourant au texte hébréo-araméen, il constata avec non moins de surprise que la traduction du Dr Justus

[1] *Schachmatt den Blutlügnern Rohling und Justus.* Erlangen, 1883. Le Justus en question est l'auteur d'une inepte compilation intitulée *Judenspiegel*, Paderborn, 1883.

« n'était pas seulement une série de contre-sens, mais une enfilade d'impostures, un mensonge infernal. » Sa traduction à lui, qu'il a longuement motivée, éclaircit tous les doutes : il n'est pas question du sang des vierges non-juives, mais du sang qui atteste la virginité (*virgineus cruor* du poëte latin) ; c'est un commentaire mystique d'un verset obscur des *Proverbes* (xxx, 19), qui exerce encore la sagacité des exégètes.

En 1891, Rohling prétendit découvrir une mention du meurtre rituel dans le Talmud lui-même [1]. L'erreur volontaire qu'il commit sur ce passage, répandue par les journaux allemands, s'est fait une place dans la presse antisémitique des autres pays : on a vu chez nous M. le grand-rabbin Zadoc Kahn rétablir la vérité par une lettre adressée à M. Drumont [2]. Il s'agit simplement d'un enfant israélite mineur qu'il faut, suivant le Talmud (d'accord avec une loi grecque attribuée à Charondas), laisser avec sa mère et non pas avec ses frères ; « car, ajoute le docteur juif, ses frères pourraient le tuer pour hériter de ses biens, comme cela s'est produit une fois à la veille de Pâque [3]. » Nous sommes, on le voit, sur le terrain juridique : d'assassinat religieux, de prescription rituelle, il n'y a pas l'ombre. Écoutons maintenant Rohling : « Si les Juifs prenaient pour agneau pascal un enfant mineur de leur propre race, combien plus volontiers devaient-ils immoler suivant leurs rites des non-juifs, méprisés par eux à l'égal des animaux [4] ! » Ici encore, ce n'est pas une bévue que le professeur Rohling a commise : c'est tout bonnement une supercherie.

Il faut dire que ce personnage n'a pas l'épiderme sensible. En 1883, M. Joseph Bloch s'exprima sur son compte en termes tels, le traitant de menteur, de calomniateur, de parjure, que le professeur de Prague se crut obligé de déposer une plainte ; mais prévoyant la honte qui rejaillirait sur lui d'un débat public, il la retira quinze jours avant le procès [5]. Aussi M. Strack ne risque-t-il guère d'être entendu lorsqu'il écrit à son tour : « J'accuse ouvertement le professeur et chanoine autrichien Aug. Rohling de parjure et de fraudes grossières. Je suis prêt à soutenir cette grave accusation devant n'importe quel tribunal. » M. Rohling n'a point encore assigné le professeur Strack.

[1] *Ketouhot*, 102 *b*.

[2] *La Libre Parole*, 8 juillet 1892.

[3] C'est-à-dire, à un moment de l'année où ce crime était particulièrement horrible et invraisemblable.

[4] Ces derniers mots renferment un autre mensonge, qui a été démasqué tout au long par Kopp, *Zur Judenfrage*, p. 113 et suiv.

[5] Cf. J. Kopp (député au parlement autrichien), *Zur Judenfrage, nach den Acten des Prozesses Rohling-Bloch*. Leipzig, 1886.

Au mois de juillet 1891, l'*Osservatore cattolico* publia une série d'articles inspirés des écrits de Rohling et offrit 10,000 francs au *Corriere della sera*, paraissant également à Milan, s'il parvenait à le convaincre d'erreur. M. Strack se déclara prêt à accepter la controverse si l'on désignait par avance un jury, composé, au gré de ses adversaires, de trois professeurs d'université enseignant, dans l'Allemagne du Nord, la théologie ou les langues orientales. L'*Osservatore* refusa ces conditions ; il insista pour qu'un des arbitres fût précisément le sieur Rohling et mit en avant d'autres noms qui n'étaient pas ceux de professeurs [1]. M. Strack, convaincu de la mauvaise foi du journal milanais, résolut de lui répondre par écrit : telle est l'origine de la nouvelle édition de son ouvrage, près de quatre fois aussi considérable que la première.

III

L'horreur des Juifs pour le sang est un fait si connu que les bulles des papes, dirigées contre l'accusation qui nous occupe, l'ont plusieurs fois rappelé. L'Éternel s'exprime ainsi dans le *Lévitique* (XVII, 10-14) : « Quiconque de la maison d'Israël, ou des étrangers séjournant parmi eux, mangera de quelque sang que ce soit, je tournerai ma face contre lui et je le retrancherai du milieu de mon peuple... Vous ne mangerez le sang d'aucune chair ; car l'âme de toute chair est son sang ; quiconque en mangera sera retranché. » La législation juive du moyen âge alla plus loin encore : ainsi le *Schoulhan-Arouch*, rédigé au milieu du XVIe siècle, ordonne de jeter un œuf si l'on trouve dans le jaune une goutte de sang. Maïmonide croit devoir affirmer qu'un homme dont les gencives sont malades peut avaler, sans crime, une goutte du sang qui en découle ; mais s'il a mordu dans un pain et qu'il y ait une goutte de sang sur ce pain, il doit en faire disparaître toute trace avant de le manger. Le même Maïmonide, commentant le Talmud, interdit de toucher à aucune partie d'un mort : il fait exception seule-

[1] Un des arbitres désignés par l'*Osservatore* était le jésuite romain C. A. de Cara, auquel M. Strack attribue par erreur (sous réserves, il est vrai) des articles publiés en 1881 et 1882 dans la *Civiltà cattolica*. Je suis heureux de dire que mon savant ami de Cara est tout à fait étranger non seulement aux articles en question, mais aux manœuvres de l'*Osservatore*. Etant à la campagne, uniquement occupé de ses recherches sur l'histoire ancienne de l'Orient, il apprit avec stupeur que l'*Osservatore* avait abusé de son nom ; le journal milanais le croyait hébraïsant et talmudiste parce qu'il a écrit sur les Hittites et les Hycsos, lesquels seraient, suivant lui, non pas des Sémites, mais des Chamites !

ment pour les cheveux, que les parents peuvent garder à titre de souvenir. Déjà saint Jérôme signale chez les Juifs l'horreur des cadavres. La conclusion à tirer de ces textes, qu'on pourrait indéfiniment multiplier, est que l'idée même d'un meurtre rituel n'a jamais pu entrer dans la tête d'un Juif; l'histoire montre, d'ailleurs que toutes les superstitions sanglantes dont il va être question plus loin sont toujours restées, par l'effet même de sa loi religieuse, étrangères au judaïsme. Dire le contraire, c'est nier l'évidence, c'est se souiller par une insigne mauvaise foi.

IV

Venons-en aux faits allégués. Ici, la difficulté est plus grande que lorsqu'on invoque des textes : car les textes parlent d'eux-mêmes à ceux qui savent les entendre, tandis que les faits sont très souvent défigurés par l'éloignement, la légende, la calomnie, au point de devenir à jamais méconnaissables. Les documents les plus dignes de foi sont encore les enquêtes judiciaires, mais à la condition d'avoir été conduites suivant les principes modernes, sans application de la torture : or, même dans le procès de Damas, en 1840, les Juifs faussement accusés d'avoir tué le capucin Thomas furent soumis à des épreuves telles que deux en moururent. Suivant un témoin oculaire, Pieritz, on les fouetta, on les plongea dans l'eau froide, on leur brûla la barbe, le menton, les narines, etc. (je passe des détails impossibles à répéter)[1]. Des aveux obtenus par

[1] On sait que le jugement du tribunal arabe fut annulé par Méhémet-Ali, à la suite d'une démarche d'A. Crémieux et de Montefiore, les accusés ayant rétracté tous les aveux que leur avait arrachés la torture. — La traduction de la procédure arabe parut en 1846 sous le titre suivant : *Relation historique des affaires de Syrie*, par Achille Laurent, membre de la Société orientale, t. II (Gaume frères). Mais A. Laurent (traducteur d'une nouvelle arabe, *Vengeance d'une Egyptienne*, qui parut à Paris en 1838) n'était, dans la circonstance, que le prête-nom du consul de France à Damas, Ratti-Menton, gravement impliqué dans l'affaire qu'il avait dirigée dès le début. De la lecture de cette procédure inique, où la première dénonciation, celle du barbier Suleiman, fut obtenue par deux cents coups de courbache sur la plante des pieds (*op. cit.*, p. 108), il résulte non seulement que le père Thomas et son domestique n'ont pas été victimes d'un meurtre rituel, mais que la preuve même de leur mort violente n'a jamais été fournie, les cadavres n'ayant pas été retrouvés. Voici en quels termes l'affaire a été résumée par Lesur (*Annuaire historique*, Paris, 1841, p. 458) : « Nous devons dire quelques mots d'un épisode purement individuel, qui ne se rattache à l'histoire générale que par le retentissement qu'il a eu en Europe ; nous voulons parler de la procédure instruite à Damas, avec des formes qui ne sont plus de notre temps, contre des Israélites qu'on accusait d'avoir donné la mort à un religieux de cette ville, le P. Thomas ; le sang de la victime aurait été versé pour s'en servir durant la solennité de la Pâque. Ainsi formulée, cette accusation se serait difficilement soutenue aux yeux d'hommes éclairés ; néanmoins, les autorités de Damas

ces moyens n'ont jamais aucune valeur aux yeux du bon sens. Lorsque saint Justin, vers 150, défendait les chrétiens contre l'accusation du meurtre rituel, il s'exprimait ainsi[1] : « Si, en infligeant la torture à nos esclaves, à nos femmes et à nos enfants, vous leur arrachez quelques aveux, ce ne sont pas là des preuves que nous soyons coupables. » Ces mots de l'apologiste chrétien sont à retenir pour qui veut soumettre à un examen critique les 154 prétendus « faits » énumérés par l'*Osservatore cattolico*.

Ce chiffre de 154, qui peut faire illusion aux naïfs, est une pure fantasmagorie. Qu'on en défalque les doubles et triples emplois, les racontars vagues, les exemples très nombreux où la fausseté de l'accusation a été établie devant les tribunaux, enfin les faits imaginés de toutes pièces[2] : il reste un nombre infime de « cas » sur lesquels un juge éclairé pourrait conserver des doutes. Ce n'est pas nous qui le disons : c'est un pape illustre, c'est Clément XIV Ganganelli.

En 1756, une accusation de meurtre rituel s'étant produite en Pologne, les Juifs polonais invoquèrent l'intervention du Saint-Siège pour mettre un terme aux mauvais traitements dont ils étaient l'objet. Laurent Ganganelli, conseiller du Saint-Office, fut chargé de rédiger, sur la question, un rapport qui a été retrouvé de nos jours. Les conclusions de ce mémoire, très favorables aux Juifs, furent adoptées par la congrégation des Grâces en 1759 ; le 9 février 1760, le cardinal Corsini, au nom du pape Clément XIII, écrivit au nonce apostolique de Varsovie pour le charger de protéger les Juifs contre la calomnie du meurtre rituel. Ganganelli, dans son travail, passe en revue les faits allégués depuis le XIIIe siècle, et il n'en retient que deux, celui d'André de Rinn (Tyrol) en 1462 et celui de Simon de Trente en 1475. A l'égard de ces cas, Ganganelli n'était pas libre, car des décisions pontificales avaient reconnu les

y donnèrent suite, et pour arracher aux accusés l'aveu de leur prétendue culpabilité, leur infligèrent des tortures inouïes. Les consuls des diverses puissances européennes eurent dans cette affaire des opinions différentes ; les uns laissèrent faire et encouragèrent les autorités égyptiennes ; mais le représentant de l'Autriche protesta avec énergie contre les moyens violents employés pour la découverte de la vérité et réclama une instruction criminelle plus conforme aux mœurs du XIXe siècle. C'est ainsi, du reste, que parut l'entendre le ministre des Affaires étrangères de France, M. Thiers, lorsqu'il annonça à la tribune que, par ses ordres, un vice-consul allait se rendre en Orient pour s'enquérir de l'état des choses à ce sujet. Les chambres anglaises et américaines ne s'émurent pas moins de cet incident et sans doute que l'influence morale de leur haute intervention, jointe aux efforts des Israélites européens, déterminèrent l'ordre donné par le pacha d'Égypte de suspendre une procédure qui aurait pu frapper comme coupables des hommes sans doute innocents. »

[1] *Apolog.*, II, chap. XII.

[2] Voir la belle étude de M. Loeb sur l'enfant de la Guardia, *Revue des Études juives*, 1887, II, p. 203.

deux prétendus martyrs, Simon et André (sans cependant faire aucune mention de meurtre rituel), l'un cent dix ans, l'autre trois cents ans après sa mort. Ganganelli ne manque pas d'en faire l'observation, comme pour indiquer discrètement ses propres doutes. Dans les autres cas signalés, y compris ceux qu'ont rapportés les Bollandistes, on est en présence de calomnies qui ne soutiennent pas la critique. L'auteur de ce mémoire, tout à l'honneur de la conscience humaine et de l'Église, devint pape sous le nom de Clément XIV [1].

L'étude des « cas », à laquelle s'est livré à son tour M. Strack, l'a conduit à la conclusion formelle que *pas un d'entre eux* ne mérite créance. Là où il y a eu des aveux, il y a eu torture ; là où la torture n'a pas été appliquée, on n'a recueilli ni aveux, ni preuve de culpabilité quelconque. Les procès récents de Tisza-Eszlar, de Corfou, de Xanten, se sont terminés à la confusion des accusateurs : il a été démontré qu'on avait mis en œuvre tous les moyens, corruption, faux témoignage, assassinat même, pour noircir les Juifs et exciter la populace contre eux. A Corfou, il est certain que l'enfant tuée était une juive, qu'on a voulu la faire passer pour une chrétienne, et que les assassins de cette enfant ont été les premiers à crier au meurtre rituel. Il serait temps pour le gouvernement grec, après l'acquittement des Juifs incriminés, de punir les vrais coupables : je dis de les punir et non de les découvrir, car ils ont été dénoncés dès le mois de septembre 1891 par l'*Acropolis* et l'*Ephéméris* d'Athènes. Combien de fois, au moyen âge et plus près de nous, des infamies analogues ont dû se produire ! Combien d'enfants chrétiens, morts naturellement, ont été déposés en secret dans la cour d'une maison juive ! C'est encore un pape qui l'atteste, Grégoire X (bulle de 1272). Concluons en rappelant la déclaration suivante de M. B. Jalabert (protestant), professeur à la Faculté de Droit de Paris [2] : « Dans tous les procès qui ont été intentés aux Israélites soupçonnés d'avoir tué des chrétiens pour employer leur sang dans leurs sacrifices (procès dont plusieurs se sont terminés par la constatation éclatante de l'innocence des accusés), aucune preuve, de quelque valeur, d'après les règles reçues chez les nations civilisées, n'a été produite. Les dépositions des prétendus témoins ont été achetées ou obtenues par des violences ou des mauvais traitements ; les quelques aveux des prétendus coupables ont été arrachés par la torture. Dans aucun de ces procès,

[1] Le mémoire de Ganganelli a été réédité et commenté par M. Loeb dans la *Revue des Études juives*, 1889, I, p. 179.

[2] *Bulletin de l'Alliance*, 1883, I, p. 28.

depuis celui de Trente en 1453 jusqu'à celui de Damas en 1840, les conditions de la recherche impartiale de la vérité, celles de la libre défense des accusés n'ont été observées ; les plus élémentaires devoirs de l'humanité et de la justice ont été violés. Rien n'a été régulièrement, loyalement, juridiquement établi, et, à l'heure qu'il est, aucun Israélite n'a été convaincu, d'après les principes de l'instruction criminelle en vigueur chez les peuples libres, de s'être rendu coupable de ce dont il était accusé. »

V

Le premier pape qui ait condamné le préjugé du meurtre rituel est Innocent IV. « C'est à tort, écrit-il en 1247, qu'on impute aux Juifs l'usage, au moment de leur Pâque, du cœur d'un enfant tué par eux. Vous ne permettrez pas qu'on les moleste sous ce prétexte ni sous d'autres du même genre. » En 1272, Grégoire X atteste formellement que des misérables prennent des enfants morts et les cachent chez les Juifs, puis essaient de faire acheter leur silence à prix d'argent ; il traite l'accusation de « frivole » et rappelle que la loi juive s'oppose précisément à toute pratique de cet ordre. Mêmes dénégations dans deux bulles de Martin V (1422) et de Paul III (1540), dont M. Strack a reproduit le texte latin. Nous avons déjà parlé du témoignage si explicite de Ganganelli (Clément XIV). N'est-il pas permis d'espérer que le plus illustre des papes modernes voudra joindre sa voix si écoutée à celle de ses prédécesseurs et condamner une accusation plus déshonorante pour les faux chrétiens qui la propagent que pour les Juifs dont elle n'atteint pas la conscience ?

Comme les bulles des papes sont rédigées dans un latin difficile et que le texte ne s'en trouve que dans des recueils spéciaux, il est utile de donner ici la traduction des passages principaux concernant l'accusation du meurtre rituel. Si ces passages étaient plus connus, il est probable que des catholiques de bonne foi ne s'associeraient jamais à une campagne que l'Église a aussi nettement désapprouvée.

Innocent IV (28 mai 1247) [1]. Dans une lettre à l'archevêque de Vienne, en France, le pape expose que certains prélats et nobles de ce diocèse, pour avoir un prétexte à sévir contre les Juifs (*ut in ipsos haberent materiam sæviendi*), les ont accusés du meurtre d'une

[1] Élie Berger, *Registres d'Innocent IV*, p. 424, n° 2838.

petite fille, à Valréas, et que sans procès, sans aveu de leur part, on les a livrés au bûcher, on a confisqué leurs biens et l'on a contraint leurs enfants au baptême. Le pape demande à l'archevêque de réparer, dans la mesure du possible, le tort fait aux Juifs de Valréas et il ajoute : « Tu ne permettras pas que sous ce prétexte ou d'autres semblables, quelques personnes molestent injustement les Juifs ; tu réprimeras par la censure ecclésiastique, et sans admettre d'appel, les auteurs des mauvais traitements qu'on leur infligerait. »

Innocent IV (5 juillet 1247)[1]. Cette bulle, adressée aux archevêques et évêques d'Allemagne, commence par énumérer les horribles cruautés exercées dans ce pays contre les Juifs. « Bien que l'Écriture sainte prescrive, entre autres règles, de ne pas tuer, et défende aux Juifs de toucher un cadavre quelconque dans la solennité de Pâque, *quelques-uns leur imputent faussement* (falso imponunt eisdem) *de se partager, précisément aux fêtes de Pâque, le cœur d'un enfant tué par eux* ; ils croient que la loi des Juifs leur commande cela, alors qu'elle y est manifestement contraire. Et si l'on trouve quelque part un cadavre, on accuse malicieusement les Juifs d'avoir commis un meurtre. Au nom de ces inventions *(figmenta)* et d'un grand nombre d'autres, on sévit contre eux sans procès, sans aveu, sans preuve, contrairement aux droits que le Siège apostolique leur a reconnus dans sa clémence ; on les dépouille de leurs biens en dépit de Dieu et de la justice, on les affame, on les jette en prison, on les accable de tourments, on les soumet aux peines les plus variées, on les condamne à la mort la plus ignominieuse, de sorte que les Juifs ont une existence plus déplorable que leurs ancêtres sous Pharaon en Égypte, et sont obligés de quitter misérablement les lieux où eux et leurs parents ont vécu de temps immémorial. Dans la crainte d'une destruction complète, ils se sont adressés à la sollicitude du Siège apostolique. Comme nous ne voulons pas que les Juifs soient punis injustement, nous ordonnons que vous vous montriez favorables et bienveillants à leur égard et que vous ne souffriez pas qu'ils soient molestés injustement sous le prétexte susdit ou d'autres semblables ; les contrevenants devront être réprimés par la censure ecclésiastique sans appel. »

Innocent IV (25 septembre 1253)[2]. Après avoir condamné la pratique des conversions forcées et toutes les violences exercées contre les Juifs, le pape s'exprime ainsi : « A l'encontre de la malice et de l'avidité de certaines méchantes gens, nous défendons que l'on porte atteinte aux cimetières des Juifs et que, pour se procurer de l'argent, on déterre leurs corps ; *nous défendons également à qui que ce soit de leur imputer l'usage du sang humain dans leurs rites*, attendu que dans l'Ancien Testament il leur est interdit de se servir d'un

[1] *Monumenta Germaniæ historica, Epistolæ, sæc.* XIII, t. II, p. 296, n° 409.
[2] Jirecek, *Codex juris Bohemiæ* (Prague, 1867), t. I, p. 134.

sang quelconque, sans même parler du sang humain. Comme à Fulda et dans nombre d'autres lieux, beaucoup de Juifs ont été tués sous ce prétexte, nous défendons très expressément, par les présentes, qu'il en soit ainsi à l'avenir. »

Grégoire V (7 octobre 1272)[1]. « Il arrive que les pères de certains enfants morts, ou d'autres chrétiens ennemis des Juifs, cachent secrètement ces enfants et cherchent à extorquer de l'argent aux Juifs comme rançon des vexations qu'on leur fait entrevoir. Ils affirment très faussement (*asserunt falsissime*) que les Juifs eux-mêmes ont secrètement enlevé ces enfants et qu'ils sacrifient avec leur cœur et leur sang, alors que leur loi interdit très expressément l'usage du sang pour le sacrifice, pour la nourriture et pour la boisson, *ce qui a été confirmé nombre de fois à notre Cour par des Juifs convertis au christianisme.* Sous ce prétexte, beaucoup de Juifs ont souvent été saisis et emprisonnés contre toute justice. Nous décidons que dans un cas pareil le témoignage des chrétiens contre les Juifs ne pourra être accueilli et nous ordonnons que les Juifs emprisonnés *sous ce prétexte frivole* soient relâchés, qu'ils ne puissent, à l'avenir, être appréhendés *sous ce prétexte frivole*, à moins que, ce que nous ne croyons pas, ils n'aient été pris en flagrant délit. » Le pape menace de l'excommunication ceux qui agiraient contrairement à ses prescriptions ; il ajoute qu'il prend ainsi sous sa protection expresse tous ceux des Juifs qui n'ourdissent aucune machination contre la religion chrétienne.

Martin V (20 février 1422)[2]. Il s'agit encore une fois d'une démarche des Juifs persécutés, qui ont sollicité la protection du Saint-Siège. Le pape déclare qu'il les couvre de son bouclier (*eis protectionis nostræ clipeum impertimur*). « Il arrive souvent que des chrétiens, pour obliger les Juifs à se racheter, pour pouvoir les dépouiller de leurs biens et les maltraiter à coups de pierres, les accusent, en temps d'épidémie, d'avoir empoisonné les sources et de mêler du sang humain à leurs pains azymes, crimes qui leur sont reprochés injustement (*scelera eis injuste objecta*). Ainsi, les peuples sont excités contre les Juifs, les accablent de coups, de persécutions et d'avanies. » Le pape interdit aux prédicateurs, tant réguliers que séculiers, de lancer contre les Juifs des accusations de ce genre; il confirme leurs privilèges et menace de l'excommunication, de l'indignation de Dieu et des apôtres Pierre et Paul ceux qui agiraient contrairement à son décret.

Paul III (12 mai 1540)[3]. Cette bulle est adressée aux évêques de Hongrie, de Bohême et de Pologne. « Nous avons appris avec déplai-

[1] *Archives d'Inspruck*, n° 69.
[2] *Analecta juris pontificii*, XII (1873), p. 387.
[3] *Œsterreichische Wochenschrift*, 1889, p. 352.

sir par les plaintes des Juifs de ces pays que, depuis quelques années, certaines corporations et certaines personnes puissantes font preuve, à l'égard des Juives, d'une inimitié mortelle. Aveuglés par la haine et par l'envie, ou, ce qui paraît plus probable, par la convoitise, et afin de trouver un prétexte pour s'approprier les biens des Juives, *ils les accusent faussement de tuer les petits enfants et de boire leur sang*, ainsi que de toute espèce de crimes énormes contre notre foi. Ils essaient ainsi d'irriter contre eux les esprits des chrétiens simples, et il arrive souvent que, sous ces instigations, les Juives sont privés injustement non seulement de leurs biens, mais de leur vie. » Comme les Juifs persécutés avaient fait appel au pape, celui-ci renouvelle expressément, en leur faveur, les privilèges que ses prédécesseurs leur ont accordés et défend, sous peine de censures et de châtiments ecclésiastiques, qu'on leur fasse subir des vexations à l'avenir.

A côté de ces témoignages venus de si haut, on transcrirait les opinions fortement motivées d'hommes éminents, tous étrangers au judaïsme, MM. Jalabert, Beudant, Glasson, Renan en France, Wagenseil, Delitzsch, Stade, Dilmann, Ebers en Allemagne, le cardinal Manning en Angleterre, etc. [1]. On rappellerait les consultations démandées par l'empereur d'Allemagne Frédéric II à une assemblée de Juifs convertis, par Frédéric Auguste, roi de Pologne à la Faculté théologique de Leipzig : partout la même réponse, non pas un *non liquet*, mais un *non fit*, une dénégation formelle. « Non seulement, écrivait Renan en 1883, si un pareil crime s'était produit, il faudrait que le misérable qui s'en serait rendu coupable eût manqué à toutes les prescriptions du Jadaïsme, mais je vais plus loin : je crois que le crime en question n'a pas été commis une seule fois. Il serait digne du christianisme d'empêcher qu'on exploite contre d'autres le mensonge odieux dont il a lui-même si injustement souffert [2]. »

VI

On s'est donné beaucoup de mal pour chercher l'origine de l'accusation du sang. Dès 1889, Isidore Loeb indiquait nettement la solution qui a été très bien développée par M. Strack [3] : « Le pro-

[1] Un recueil de ces témoignages a été publié par Hildesheimer dans la *Jüdische Presse*, 1892, nos 13-19, 21. D'autres ont été imprimés en 1883 et au moment du procès de Tisza-Eszlar (voir Strack, *op. laud.*, p. 146).

[2] *Bulletin de l'Alliance*, 1883, I, p. 31.

[3] *Revue des Études juives*, 1889, I, p. 184.

blème n'est pas un problème d'histoire, mais de psychologie. Le préjugé vient d'un des instincts les plus profonds des peuples qui l'ont inventé. C'est par milliers que les ethnographes comptent aujourd'hui les faits où se manifeste et s'est manifestée, dans nos pays, la préoccupation du sang. Nous rappelons seulement le repas de Thyeste, les sacrifices humains des Druides, les contes sur les ogres, les vampires, lamies, goules et striges ; le symbole du vin qui est du sang, les hosties qui suent du sang, les stigmates sacrés qui laissent échapper des gouttes de sang, les flèches et balles enchantées par un maléfice sanglant, la fable du marchand de Venise, les pactes avec le diable signés avec du sang, les pactes d'amitié et jusqu'à de simples échanges de politesse accomplis avec les mêmes rites, les vertus attribuées au sang des suppliciés, la thérapeutique des sorciers, où les saintes plaies, les saintes gouttes de sang jouent un si grand rôle. Évidemment, l'imagination populaire est hantée par l'idée mystique du sang ; c'est une véritable obsession. Ceux qui accusent les Juifs s'accusent ou se trahissent eux-mêmes : le Juif n'est ici que pour mettre en action le rêve qu'ils portent en eux ; ils le chargent de jouer, à leur place, le drame qui, en même temps, les attire et les épouvante. »

Quelques lignes d'explication suffiront après cet admirable résumé du sujet.

Les superstitions souvent révoltantes qui s'attachent à l'usage du sang relèvent d'un préjugé bien plus général, suivant lequel le corps des hommes et des animaux, ainsi que leurs sécrétions, jouissent de vertus extraordinaires, tant pour rendre la santé que pour conférer certaines immunités chimériques. Si, dans les pratiques grossières auxquelles ce préjugé a donné naissance, la croyance à l'efficacité du sang l'emporte sur les autres, cela s'explique par les rapports qu'une observation, même superficielle, constate entre le sang et les phénomènes de la vie. Le sang de divers animaux figure déjà, à titre de remède, dans un ouvrage égyptien du XVIe siècle avant J.-C., qui traite de matière médicale. Pline vante l'efficacité du sang des athlètes pour guérir l'épilepsie. L'Église chrétienne a fréquemment renouvelé aux fidèles la défense de boire du sang ; mais cette horrible pratique, et l'idée que les bains de sang humain guérissaient les maladies les plus rebelles, restèrent tellement vivaces qu'on les retrouve à travers tout le moyen âge jusqu'à nos jours. L'abbesse Hildegard, du couvent de Rupertsberg près de Bingen, recommandait vers 1150 l'usage du sang virginal contre la goutte. On racontait que Louis XI, vers 1482, « buvait du sang qu'on avait tiré à plusieurs

enfants pour corriger l'âcreté du sien. » En 1610, une comtesse hongroise fut convaincue d'avoir fait saigner jusqu'à la mort un grand nombre de jeunes filles, dans la pensée que des bains de sang entretenaient la fraîcheur de son teint. En avril 1844, à Tönning en Allemagne, un épileptique obtint du bourreau la permission de boire, sur l'échafaud même, le sang encore chaud d'un assassin mis à mort. En 1867, en pleine Franconie, les voleurs croyaient se rendre invisibles en portant une fiole de sang pris à un enfant. M. Strack a réuni un très grand nombre d'exemples analogues, dont plusieurs, parfaitement attestés, se placent en 1815, 1864 et 1868. Voici un cas que les journaux ont signalé postérieurement à la publication de son livre ; je l'emprunte au *Matin* du 5 janvier 1893.

« Port-Louis, 12 décembre. — Un individu, né de parents africain et hindou, a été pendu ce matin dans la prison de Port-Louis (île Maurice). Les exécutions se font ici à huis clos, et une quinzaine de personnes seulement ont été admises à assister à l'affreux spectacle.

» Cet individu, nommé Diane, âgé de trente-cinq ans, était un des sorciers les plus célèbres de l'île. Il avait commis un horrible forfait. Persuadé qu'il lui fallait boire le sang d'un jeune enfant pour arriver à acquérir une influence surhumaine sur ses semblables, il attira dans un endroit écarté une petite fille créole, âgée de sept ans, lui coupa le cou et se mit à boire sans frémir le sang chaud qui coulait des veines de la malheureuse victime.

» Il eut l'audace de raconter à un de ses amis le crime dont il s'était rendu coupable, s'en glorifiant même. Celui-ci, épouvanté, s'empressa d'avertir la police.

» Diane a expié son forfait avec la sérénité d'un philosophe méconnu par ses contemporains.

» Quelques années auparavant, un précurseur de Diane, un nommé Picot, avait essayé également de s'attirer les bonnes grâces des puissances infernales en mangeant le cœur encore palpitant d'un jeune enfant. »

Voilà donc un ensemble de superstitions stupides et cruelles qui remontent à la plus haute antiquité et paraissent, comme les sacrifices humains, s'être rencontrées, tôt ou tard, à peu près partout. Or, le degré de civilisation morale d'un peuple se mesure précisément à l'ancienneté de l'époque où sa législation religieuse a supprimé les pratiques sanglantes et proclamé le respect de la vie humaine. Ainsi les Grecs renoncèrent aux sacrifices humains avant les Romains, et ceux-ci, à leur tour, durent les prohiber en Gaule et dans le territoire de Carthage. Mais, de tous les peuples, celui

qui a repoussé le plus tôt ces aberrations est incontestablement le peuple juif. La Bible est pleine de malédictions contre les sacrifices d'enfants que les Phéniciens offraient à Moloch[1]; elle condamne, en même temps, toutes les pratiques superstitieuses, telles que consultations de sorciers et de devins, qui dégénèrent, trop souvent encore, en rites sanguinaires ou immoraux. L'histoire du sacrifice d'Isaac, à l'aurore même de la nationalité juive, marque le passage de l'ancienne religion à la nouvelle, de la conception du Dieu sanguinaire à celle du Dieu juste. Les Juifs y sont arrivés les premiers et ils ont eu le mérite éminent de s'y tenir.

En résumé, il est possible, il est même certain, que plus d'une fois, depuis quinze siècles, un Chrétien a été tué par un Juif; mais il n'est pas moins certain que jamais, à aucune époque, dans aucun pays, un Chrétien, jeune ou vieux, n'a été immolé par un Juif pour servir à l'accomplissement de rites secrets. Cela est certain, non pas seulement parce que l'histoire ne dit pas autre chose, mais parce que l'idée même d'un *meurtre rituel juif* est un tissu de contradictions absurdes en trois mots, parce que le Juif, en tant que Juif fidèle à la Loi, a l'horreur du sang, des cadavres, de tout ce que la mort a rendu impur. Le témoignage de l'histoire ne fait que confirmer celui des textes religieux; l'opinion contraire ne se fonde ni sur les textes ni sur l'histoire, mais sur des impostures et des fables, où il est seulement difficile de faire équitablement la part de la malignité et de la bêtise.

Telle serait pourtant la tâche d'un historien de l'antisémitisme; mais, ici, le sujet s'élargirait démesurément et l'on risquerait de perdre de vue ce préjugé du meurtre rituel qui n'a été le plus souvent, et n'est encore aujourd'hui, qu'une machine de guerre au service de l'imposture, de la méchanceté et des basses convoitises. Au moyen-âge, les expulsions de Juifs profitent toujours aux persécuteurs qui les dépouillent : or, ces expulsions sont presque toujours précédées d'une accusation de meurtre. La connexité des faits est évidente et dispense de plus amples commentaires.

Parce qu'une proposition a déjà été prouvée souvent, il n'en est pas moins quelquefois utile de la prouver à nouveau. Celle qui se dégage de ce qui précède peut être formulée en ces termes, dont la précision ne laisse rien à désirer : « Toute personne qui propage la calomnie du meurtre rituel est un imbécile ou un imposteur. »

Je suppose un instant que les antisémites militants soient de bonne foi. Je suppose encore qu'ils lisent le présent article jusqu'au bout. Alors je veux qu'ils y trouvent, comme épilogue, ces paroles

[1] *Lévitique*, XVIII, 21; XX, 2; *Deutéronome*, XII, 31; XVIII, 10.

presque dictées par Bossuet, qui en font connaître assez clairement le dessein : « N'endurcissez pas vos cœurs; ne croyez pas qu'il vous soit permis d'apporter seulement à ce discours des oreilles curieuses. Toutes les vaines excuses dont vous couvrez votre ignorance vous sont ôtées..... Mon discours, dont vous vous croyez peut-être les juges, vous jugera vous-mêmes, et, si vous n'en sortez plus éclairés, vous en sortirez plus coupables. »

SALOMON REINACH.

LES RELATIONS HÉBRAIQUES

DES PERSÉCUTIONS DES JUIFS

PENDANT LA PREMIÈRE CROISADE

Il existe trois relations hébraïques qui rapportent les persécutions dirigées contre les Juifs pendant la première croisade. Ces documents viennent d'être publiés, avec une traduction allemande, dans le 2e volume des *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland*, paru l'année dernière. Le texte a été édité par M. Stern, qui l'a accompagné de notes critiques ; la traduction allemande, avec notes, est de M. S. Baer[1].

La relation placée en premier dans cette édition, et que nous désignerons dans cette étude par le chiffre I, est publiée pour la première fois d'après un manuscrit de Londres, qu'on ne connaissait pas auparavant. L'auteur de cette relation se nomme lui-même (21, 15[2]) Salomon ben Siméon et déclare l'avoir écrite à Mayence en 1140.

La deuxième relation (p. 36-46), que nous désignerons par II, n'indique aucun nom d'auteur dans les récits historiques, mais les élégies intercalées dans la narration mentionnent une fois Eliézer (p. 37) et trois fois Eliézer ben Nathan. Ce nom, placé en acrostiche et indiquant l'auteur de ces poésies, désigne certainement aussi l'auteur de la relation. On peut également soutenir, presque avec certitude, que l'auteur de la relation II, qui ne fait aucune allusion aux souffrances endurées par les Juifs pendant la seconde

[1] *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, publiés par les soins de la commission historique pour l'histoire des Juifs en Allemagne et édités par A. Neubauer et M. Stern ; traduits en allemand par S. Baer. Berlin, 1892.

[2] Quand nous indiquons les passages de ces relations, le premier chiffre désigne la page et le deuxième la ligne.

croisade, et qui, par conséquent, a sûrement écrit son récit avant 1146, est identique avec l'auteur du même nom qui a composé l'ouvrage rituel *Eben Haézer* et des poésies liturgiques, et qui florissait à Mayence vers le milieu du XIIe siècle.

La troisième relation (p. 47-57), que nous désignerons par III, est anonyme. Si l'éditeur l'attribue (p. 47) à un auteur de Mayence (*Bericht des Mainzer Anonymus*), c'est par pure hypothèse. Plus loin nous examinerons jusqu'à quel point il a raison.

Si l'on compare les trois relations entre elles, on leur trouve un tel air de ressemblance qu'on est amené à se demander dans quels rapports elles sont l'une vis-à-vis de l'autre. D'après M. Bresslau, qui a écrit sur ce sujet une dissertation très sagace, placée en tête du texte (Introduction, p. XIII et s.), aucun des trois auteurs n'a copié directement l'autre, mais tous ont puisé aux mêmes sources. M. Bresslau croit que ces sources sont au moins au nombre de deux, une relation (M) des événements de Mayence et une autre (K) des événements de Cologne, c'est-à-dire des événements survenus sur les bords du Rhin inférieur. M et K se distinguent, d'après lui, par leur manière d'exposer les faits ; dans M on sent une impression plus directe et plus profonde. Pour les faits qui se sont passés à Worms et à Spire, la relation III n'a certainement pas utilisé la source M, mais elle a puisé à d'autres sources, en partie défectueuses, dont la composition, à en juger par l'accusation de l'empoisonnement des puits qui s'y trouve relatée, n'est pas antérieure au XIVe siècle. M. Bresslau est arrivé à ces conclusions par l'étude soigneuse qu'il a faite de la traduction allemande. L'étude du texte hébreu nous a conduit à des conclusions toutes différentes.

Remarquons tout d'abord que la composition de la relation I (p. 1-30) dénote un seul et même auteur. Dans toutes les parties de la relation, nous trouvons les mêmes mots, les mêmes tournures, les mêmes particularités d'expression[1]. Ni la forme ni le fond ne nous

[1] Ainsi, par exemple, 18, 1 et s., cf. 2, 12 et s. ; 18, 9, cf. 8, dern. l. ; 18, 12 שם מתה, cf. 11, 3, et 11, 12 d. b., 13, 3 d. b., 14, 4 ; 18, 13 יבדיין, où il faudrait יבוד, cf. 14, 17 ; 18, 13, נוצלו, où l'usage de la langue exigerait נוצולו, cf. 2, 8 et 12, 1 ; 19, 6 d. b., cf. 8, 3 ; 20, 6 et 7 ; 22, 8 לשם, où il faudrait שם, cf. 11, 5 ; פה אחד, 22, 9 et 17, cf. 8, 12 d. b. et 10, 22 ; 22, 18, cf. 7, 9 ; חסידי עליון, 23, 9, cf. 2, 9 d. b. ; 24, 4 d. b., cf. 8, 13 d. b. ; 25, 12, cf. 2, 1. Si, malgré ces ressemblances dans M et K, on refusait d'attribuer ces deux relations au même auteur en mettant la ressemblance de certaines expressions et tournures sur le compte des retouches faites sur les deux sources par le compilateur et rédacteur Salomon b. Siméon, on ne pourrait s'expliquer que les relations II et III, qui pourtant ne sont pas copiées, selon M. Bresslau, sur la relation I, mais ont puisé dans M et K ce qu'elles ont de commun avec la relation I, renferment néanmoins quelques-unes des particularités de style appartenant au compilateur et rédacteur de la relation I, par exemple, le mot caractéristique נוצלו : 37, 14 ; 40, 2 ; 49, 8 d. b. לשם 39, 2 d. b ; 40, 1 ; 42, 8 ; 43, 4. d. b.

fournissent aucune raison d'en contester une seule ligne à Salomon b. Siméon, qui se désigne lui-même comme l'auteur de la relation. En admettant que l'impression de M. Bresslau soit juste et que la description des événements de Mayence soit, en effet, plus vivante et plus directement sentie, cela pourrait s'expliquer par le fait que l'auteur, en sa qualité de Mayençais, a ressenti plus profondément les souffrances de ses concitoyens et de ses proches que celles des Juifs de Cologne. Le fait que Salomon ben Siméon était originaire de Mayence résulte clairement de son récit des événements de Mayence p. 4, l. 12, et s., et notamment de p. 4, l. 2 du bas, et 5, 2 et s. L'emploi de la 1re personne du pluriel permet de conclure que l'auteur du récit ou du document qui a servi de base au récit était de Mayence. Mais, comme nous le prouverons plus loin, rien n'empêche d'admettre que Salomon ben Siméon a écrit cette relation d'une manière indépendante, sans avoir utilisé un document antérieur. S'il est établi que Salomon ben Siméon était Mayençais, on s'explique facilement, comme l'a observé M. Bresslau, que la relation I, en rapportant les événements de Cologne, emploie rarement la 1re personne du pluriel et ne contient d'appendices que pour Mayence. Car, étant lui-même de Mayence, le narrateur, après avoir consigné les faits principaux arrivés à Mayence, a parfaitement pu recevoir sur de nouveaux incidents des communications verbales qui fournirent matière à des chapitres supplémentaires, tandis qu'après avoir rapporté les événements de Cologne, il n'a plus rien appris de nouveau sur cette ville.

La relation I n'a pas été composée d'un seul jet, mais est néanmoins de la main d'*un seul* auteur, de Salomon b. Siméon, qui, d'après son propre dire, a utilisé des communications verbales de témoins oculaires. Voici ce qu'il dit sur ce sujet (21, 15) : « Nous sommes arrivés à l'an 900 du comput usuel [1]. Moi, Salomon b. Siméon, j'ai consigné [2] alors ces événements de Mayence. J'ai recueilli dans cette ville, chez des vieillards, des informations verbales sur toute cette histoire et j'ai placé par ordre tous les détails selon leurs dires. Ce furent *eux aussi* qui m'ont fait connaître le martyre rapporté plus haut ». Salomon b. Siméon avait aussi recueilli certains renseignements de la bouche de ses parents, comme cela ressort de ce qu'il dit 22, 15 : כאשר ספרו לי אבותי

[1] 4900 du comput juif = année 1140.

[2] Cela ne veut pas dire « abgeschrieben », comme traduit M. Baer, car ici ce n'est pas le copiste qui parle, mais le narrateur, qui emploie, dans ce qui précède comme dans ce qui suit, la formule introductive : ועתה אספר, p. 1, 14, 15, 17, 28 ; ועתה נאה לנו לספר, 29 ; ועתה אגידה ואספרה, 9 ; ועתה אגיד ואודיע לכל, 11. L'auteur parle encore de lui-même à la 1re personne du singulier 8, 19 ; 12, 6 d. b. ; 20, 8 ; 22, 15 ; 25, 15.

ושאר הזקנים הנושים במלאכה אשר ראו את המעשה הגדול הזה (traduction, p. 125, dernière ligne, et 126, 1). Je crois que אבותי signifie ici « mes parents », et non pas, comme traduit M. Baer, « mes aïeux ». En effet, un événement, datant à ce moment de quarante-quatre ans, pouvait très bien avoir été raconté au narrateur par ses parents. Je crois aussi qu'il ne ressort pas des termes de l'original hébreu que ses parents ont été témoins oculaires de l'incident de Xanten, mais que ses parents et les autres vieillards qui l'ont aidé à faire son travail (cf. 21, 16), et qui avaient été témoins du fait de Xanten, lui en ont parlé. M. Bresslau (Introd., p. XXIII, note 24) aimerait mieux mettre ces mots dans la bouche de l'auteur de la source K que dans celle de Salomon b. Siméon, parce que celui-ci ne cite jamais de récit oral à propos des événements qui se produisirent sur le Rhin inférieur. Or, c'est parfaitement la même manière d'écrire qu'à propos des événements de Mayence; Salomon b. Siméon, tout en ayant reçu beaucoup de communications verbales, les invoque rarement à l'appui de son récit, excepté là où ces traditions précisaient certains détails, et où il était alors naturel de s'en référer aux diverses versions : ויש שאמרו, ויש שאומרין, p. 13, ויש שאמרו, ויש שאומרים, p. 16. Une seule fois, il en parle d'une façon générale וכן הועידו עליהם אותם מתי מעט. Par contre, en parlant des événements de Cologne, dont le récit va d'une façon continue de p. 17, l. 6 d'en bas, à 25, 14[1], non seulement l'auteur fait allusion aux témoins oculaires et aux personnes véridiques qui lui ont raconté l'incident de Xanten (22, 15), mais il ajoute cette remarque qu'il a omis par oubli beaucoup de noms de martyrs : והרבה היו לשם באותן שני כרכים ששכחתי ולא נכתבו (20, 8)[2]. Enfin, c'est au milieu du récit des événements de Cologne (p. 21, 15 et s.) que se trouve la note relative à l'auteur, à l'époque de la composition, au lieu où fut composé le récit et à ses sources orales. Nous n'y attachons pas autrement d'importance, car il est possible que, dans notre ms., ces mots ne soient pas à leur place véritable. Le fait que l'auteur du récit des événements de Xanten se réfère à une communication verbale ne me paraît donc pas une raison suffisante pour dénier à Salomon b. Siméon la paternité de cette re-

[1] Dans les mots : מכל אותן שבע כרכים שנתפזרו שם קהל קולוניא (24, avant dernière l.) il est fait allusion à ce qui précède וחילקם ונתנם בשבע כרכים, et tout le passage intermédiaire traite du martyre des Juifs de Cologne qui s'étaient réfugiés dans sept localités.

[2] Le fait que ces mots, comme M. Bresslau le remarque (p. XXIII, note 21), devaient déjà se trouver dans K et ne sont pas de Salomon b. Siméon n'est qu'une hypothèse qui ne repose sur aucune preuve, du moins tant qu'on n'aura pas établi l'existence d'une source écrite K, à laquelle Salomon b. Siméon aurait puisé.

lation. Or, M. Bresslau y ajoute qu'il est naturel qu'un narrateur de Cologne invoque le témoignage de ses aïeux (ou, plus exactement, de ses parents) pour des événements survenus à Cologne, tandis qu'il serait assez extraordinaire que les aïeux de Salomon (ou plutôt ses parents) eussent pu faire des communications personnelles sur les incidents de Xanten. A cela on peut répondre, d'abord, qu'ici il n'est pas question, à proprement parler, des malheurs des Juifs de Xanten, mais du sort des Juifs de Cologne réfugiés à Xanten. Or, il est parfaitement possible que les parents de notre Salomon, quoique habitant Mayence, aient néanmoins appris des détails sur les événements de Xanten de la bouche des Juifs de Cologne, vu les rapports nombreux des Juifs de Cologne et de Mayence. Le martyre des Juifs de Xanten dut surtout frapper les esprits à cause de l'incident qui s'y rattache המעשה הגדול (22, 16), à savoir qu'un officiant renommé, en récitant des actions de grâces après le repas devant les Juifs assemblés qui s'étaient préparés à se donner la mort, y intercala d'émouvantes improvisations. La mémoire ne pouvait, en effet, faire défaut quand il s'agissait des choses du rite, où les innovations et les modifications étaient prohibées. La littérature rabbinique du moyen âge raconte, sous le nom de מעשה, beaucoup de ces incidents qui se sont produits à propos des questions de rite ou de culte. La prière si originale de l'officiant de Xanten, en face de la mort imminente, est appelée המעשה הגדול, « le grand événement ». Il n'est donc pas si extraordinaire que Salomon b. Siméon ait entendu raconter par ses parents et par des vieillards de Cologne, qui avaient été, eux, les témoins oculaires des événements de Xanten, l'émouvant épisode de la dernière prière des martyrs juifs de Xanten.

Après le récit concernant Cologne, et qui se termine (p. 25) par cette remarque que d'autres communautés subirent le même sort que cette ville, notamment Trèves, Metz, Ratisbonne et Prague, vient le récit des événements de Trèves. Ce morceau (25, 15 — 28, 13) se révèle comme l'œuvre de Salomon b. Siméon, par ses particularités de style, qui sont les mêmes que dans le morceau précédent [1].

La relation des événements de Trèves a pour base des récits oraux : הוגד הוגד לי מעשה טריברש (25, 15). M. Bresslau (p. XXIV) croit que l'auteur de cette relation a eu néanmoins un document

[1] Ainsi, par exemple, 25, 8 d'en bas, cf. 2, 1 ; 25, 3 d'en bas, לשם, pour « là », cf. 11, 5 ; 20, 6 et passim ; 26, 13 כשמעו, au lieu de כששמעו, un germanisme « Wie sie hörten », cf. 4, 7, כנאספו ; 5, 12 d'en bas, כשחדו ; 26, 3 d'en bas ומה עצה יעשה, cf. 3, 8, עצה זו... והמה עשו ; 27, 1 אז רפו ידו, cf. 1, 5 d'en bas.

écrit sous les yeux. Mais ne peut-on pas admettre que pour ce récit Salomon b. Siméon s'est borné à reproduire ce qu'il a entendu? L'emploi de la 1re personne du pluriel, au début de la relation (25, 21-24), ne prouve pas que l'auteur soit originaire de Trèves. Il est vrai, et en cela nous sommes d'accord avec M. Bresslau, que l'auteur n'emploie pas ici la 1re personne parce qu'il se trouve sous l'impression directe des faits qu'il raconte, comme cela arrive d'habitude à Salomon b. Siméon. Mais, après avoir bien examiné le texte hébreu, nous croyons que, dans le récit, ce ne sont pas les Juifs de Trèves qui parlent d'eux-mêmes à la 1re personne du pluriel, mais ceux de la région du Rhin, en général, dont Salomon b. Siméon fait aussi partie. Les mots cités par M. Bresslau d'après la traduction de M. Baer : « Damals als er *hierher* kam, verging *uns* das Leben, brach uns das Herz... » ont besoin de rectification, attendu qu'ils ne rendent pas exactement le sens de l'original hébreu. Salomon b. Siméon avait écrit : וכשבא אז הנה יצאה נפשינו (25, 21). Si nous lisons הֵנָּה = *hierher*, c'est-à-dire « ici », et le rapportons à Trèves, il nous faudrait attribuer à l'auteur un manque de suite dans les idées, puisque 25, 17, il dit : כאשר בא שם בטריברש : « Quand il arriva *là*, à Trèves », et immédiatement après, il dirait l. 21 : וכשבא אז הנה « quand il arriva alors *ici* (à Trèves) ». De même, il serait illogique de sa part de faire parler les Juifs mêmes de Trèves (« Nous étions désespérés... »), et de dire ensuite, quelques lignes plus bas (l. 6 d. b.) בעת ההיא לקחו בני קהל טריברש « En ce temps, les membres de la communauté de Trèves prirent... ». La traduction donnée par M. Baer des mots וכשבא אז הנה « Damals als er hierher kam » est encore contestable sous d'autres rapports, car la particule אז, que Salomon b. Siméon emploie très fréquemment, se rapporte toujours, non au verbe qui précède, mais à celui qui suit, elle correspond, comme sens, à l'allemand *da*, *so*, ou à *hierauf*, *dann*, et est placée comme particule introductive à la tête d'une phrase principale ou incidente. Il faut donc lire soit : וכשבא אז הֵנָּה יצאה נפשינו, et traduire ainsi : *Als er kam, siehe, da verging uns das Leben* « quand il arriva, voici que nous étions désespérés », ou bien, en modifiant légèrement l'ordre des mots : וכשבא הֵנָּה, אז יצאה נפשינו et traduire : *Und als er hierher kam, da verging uns das Leben* « quand il arriva ici, alors... ». Mais même si nous maintenons la leçon הֵנָּה, « ici », le mot *ici* ne désignerait pas Trèves, mais, dans son sens le plus large, la région du Rhin. Si l'auteur du récit dit ensuite, d'après la traduction allemande : « Da verging *uns* das Leben, brach *uns*

das Herz, Zittern ergriff *uns* und *unser* Fest verwandelte sich in Trauer », le *nous* qu'il emploie se rapporte non aux Juifs de Trèves, mais à ceux de la région du Rhin. Qu'on compare le récit de 25, 21 et s. à ce qui est raconté 48, 2 d'en bas, et s. (traduction. 170, 11, et s.). Il est évident que dans les deux passages, il est question du même fait, à savoir que les Juifs de la région du Rhin (47, avant-dernière l. : וכאשר התחילו התועים לבוא בארץ הזאת, correspondant aux mots 25, 21 : וכשבא הֵנָּה) commencèrent par donner de l'argent aux croisés, pour assurer leur sécurité, et que ce procédé leur réussit auprès de la troupe de Pierre d'Amiens. Mais, ensuite, les citoyens de chaque ville où arrivaient les croisés furent excités par ceux-ci contre les Juifs et leur restèrent hostiles malgré tout l'argent que les Juifs leur donnèrent. Salomon ben Siméon pouvait donc fort bien dire : « Mais lorsqu'il (Pierre d'Amiens) arriva ici, la vie nous quitta..., car jusque-là les bourgeois n'avaient pas songé à faire du mal à la communauté (des Juifs) et après que *nous eûmes fait des cadeaux* au moine Pierre (et non, comme Baer traduit, « ils firent des cadeaux »), les croisés étaient partis avec lui; alors vinrent nos méchants voisins les bourgeois... et eux (les Juifs) prirent de l'argent et corrompirent les bourgeois, donnant à chacun sa part, et tout cela ne servit de rien... », texte 25, 21-26.

Il en résulte que l'hypothèse émise par M. Bresslau, qu'un document de Trèves a servi à composer la relation sur Trèves, n'a aucun appui dans le texte hébreu, auquel il faut toujours en référer en dernier ressort.

Les courtes relations qui suivent, sur Metz, Ratisbonne, שלא (?), sur la conduite des baptisés par force et l'issue de la croisade (ce dernier récit est fortement légendaire), ne permettent aucunement de croire à l'emploi d'un document antérieur et émanent sans aucun doute de Salomon b. Siméon, qui, ici aussi, emploie deux fois la formule qui lui est habituelle : (28. 14) ועתה אספר et (29, 4) ועתה נאה לנו לספר. Il n'est pas possible de déterminer avec certitude si le travail de Salomon finit p. 30, dernière ligne, avec עד עולמי עד, ou si la notice suivante (31, 1-24) concernant le retour des Juifs mayençais réfugiés à Spire, la reconstruction de la synagogue brûlée et sa réouverture, est également de cet auteur. Cette dernière hypothèse ne soulève aucune objection et est, au contraire, confirmée par deux particularités de style qui rappellent la manière de Salomon b. Siméon [1].

[1] 31, 11, לחסות אותנו (חסה employé dans le sens transitif, comme 23, 14), et ונרצלו, 31, 13, comme 2, 8.

La relation de Salomon b. Siméon nous est parvenue dans un état défectueux dans l'unique ms. de Londres. Il est prouvé que le commencement manque, parce qu'il est dit 1, 1 : ועתה אספר גלגול הגזירה גם משאר הקהלות. L'auteur se réfère deux fois, 2, 9, et 2, 10 d'en bas, au morceau qui suit. La partie manquante traitait probablement des persécutions de Spire et de Worms et se terminait comme 14, 15 et s. (cf. 51, 7-12). Le deuxième morceau principal (chez nous le premier, p. 1 et s.) traite, après une très courte récapitulation de ce qui précède, de la persécution de Mayence et se termine par אמן (14, 7 d'en bas). Vient ensuite un appendice sur le martyre de R. Kalonymos et ses compagnons d'infortune, qui se termine par אמן במהרה בימינו (17, 7 d'en bas). Puis une troisième narration (chez nous c'est la seconde), parlant de la persécution de Cologne et du sort des Juifs qui s'étaient réfugiés dans sept localités, et se terminant par בארץ החיים (25,14). Enfin, il y a les appendices dont il a été parlé plus haut concernant Trèves, etc. Tous ces morceaux sont d'un *seul* auteur, Salomon b. Siméon, qui les a composés d'après des communications verbales; rien ne fait croire que l'auteur se soit servi de documents écrits. La distinction que M. Bresslau a cherché à établir entre M et K repose sur des conclusions suspectes, parce qu'elles sont tirées de passages du texte souvent inexactement traduits.

D'après M. Bresslau (p. XXI et s.), M se terminait vraisemblablement par les mots qui terminent maintenant III, p. 53 (traduction, p. 186), mots qui semblent prouver, en même temps, que l'auteur de M. a vécu tout près des événements qu'il raconte. M. Bresslau conclut de là que les indications de la relation I, relatives à R. Kalonymos et à l'incendie de la synagogue de Mayence qui manquent dans III, ne se trouvaient plus dans M.

Si M. Bresslau, au lieu de s'appuyer sur la traduction allemande, avait examiné l'original hébreu, il aurait tiré des conclusions toutes différentes de la fin de la relation III. Car précisément cette fin prouve que la relation III se termine brusquement par le mot וחבירו, ce que le copiste note par cette phrase חסר בכאן איני יודע כמה. « Ici il manque je ne sais combien. » M. Stern a considéré les mots חפר מכאן (l. חסר) comme une intercalation dans le texte et a, par suite, cru devoir les en éliminer. Par contre, il a regardé les mots suivants איני יודע כמה comme faisant partie du texte, et Baer les a traduits ainsi : *Das ist mir nicht näher bekannt geworden.* « Je n'ai pas eu de renseignements plus précis sur ce point. » C'est cette traduction fausse qui a servi de fondement à l'argumentation de M. Bresslau et l'a engagé à déclarer

(p. XVIII) que l'auteur de la relation III n'a pu avoir la relation I sous les yeux.

Ce que M. Bresslau dit de la relation K me semble également insoutenable. Nous avons déjà dit que la relation des événements de Cologne et celle des persécutions de Mayence contiennent les mêmes particularités de style et des expressions identiques. Elles ont donc eu un seul et même auteur, Salomon b. Siméon. En sa qualité de Mayençais, notre Salomon a parlé des souffrances de sa communauté avec plus de chaleur que des événements de Cologne, ce qui nous explique « le ton plus calme et plus froid de la relation K (p. XXIV), en comparaison de M ».

Comme il y a unité de forme et de fond dans les diverses parties de la relation I, nous n'avons aucune raison de dénier à Salomon ben Siméon la paternité de la totalité ou d'une partie de cette relation et de ne le considérer que comme un compilateur ou un rédacteur sans indépendance qui se serait servi de documents antérieurs. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas eu sous les yeux des documents très courts, tels que des listes de martyrs, comme celles qui nous ont été conservées dans beaucoup de *Memorbücher*. M. Bresslau (p. XXII) trouve à redire aux procédés de composition employés par l'auteur, qui rattache ses récits les uns aux autres par cette formule naïve : ועתה אספר « et maintenant je raconterai » ; il le blâme aussi en prétendant que les divers appendices sont déplacés. Sans doute, notre Salomon n'est pas un habile chroniqueur, il n'est qu'un modeste conteur, qui rapporte simplement ce qu'il a entendu. Il faut ajouter, cependant, que, si son récit paraît embrouillé et peu clair à M. Bresslau, la faute en est au texte si défectueux du manuscrit et à la traduction, si incorrecte en beaucoup d'endroits.

Mais quel rapport y a-t-il entre la relation I de Salomon b. Siméon et la relation II d'Éliézer b. Nathan ? Il est évident que la relation I n'a rien emprunté à la relation II, car le plus souvent I raconte d'une façon plus détaillée et plus précise que II. Mais II est-il un extrait de I ? M. Bresslau se prononce pour la négative. A mon avis, et j'essaierai de le prouver, la relation II, quoique presque contemporaine de I (I ayant été composé en 1140, et II, où il n'est fait aucune allusion aux persécutions de la seconde croisade, ayant été, en tout cas, écrit avant 1146), n'est, au fond, qu'un extrait très abrégé, souvent littéralement identique, et quelquefois inexact, de la relation I. Le début de I, qui nous manque, a été certainement aussi sous les yeux de l'auteur de la relation II, qui, par contre, n'a pas vu probablement les appendices se trouvant dans I, depuis 25, 15, jusqu'à la fin, puisqu'il ne les a pas résu-

més dans sa relation. Les divergences de II avec I consistent principalement en omissions, et, dans quelques rares occasions, en additions. Celles-ci, abstraction faite des effusions lyriques d'Éliézer b. Nathan, et sauf la remarque au sujet des deux localités d'Altenahr et de la récapitulation finale concernant les martyrs de Spire, Worms, Mayence et Cologne (44, 3 d'en bas jusqu'à 45, 6), ne nous paraissent être, en réalité, des additions qu'à cause des lacunes et des fautes de l'unique ms. de I ; elles n'appartiennent donc qu'en apparence à l'auteur de II. Il faut aussi attribuer, en partie, ces divergences à des traditions orales particulières, ou peut-être aussi à des notices écrites très courtes, comme, par exemple, des listes de martyrs, que l'auteur de II a pu utiliser. Mais II ne présente pas de variantes assez sérieuses pour qu'on puisse conclure avec certitude ou même avec vraisemblance à l'existence et à l'emploi d'une autre source que I.

Tout lecteur attentif reconnaîtra facilement que la plus grande partie de ce qui est raconté dans II se trouve plus ou moins textuellement dans I [1]. Mais il n'importe pas seulement de considérer ce qu'il y a d'identique dans I et II, il faut aussi examiner ce qui dans II *paraît* tout à fait indépendant de I. Ainsi I (p. 2) rapporte que seuls les Juifs de Worms, réfugiés dans le palais épiscopal, s'entr'égorgèrent, tandis que, d'après II (p. 38), les Juifs, qui étaient restés dans les maisons s'entretuèrent aussi. Sur ce point, III est d'accord (49, 12) avec I, qui a donc en sa faveur une plus grande part de vraisemblance que II. A cela s'ajoute que tout le passage de II, 38, 4-7, depuis הנהרגים קדשו את השם jusqu'à יי אחד, qui est emprunté presque textuellement à I, 2, 17-22, depuis ונהרגו וקידשו את השם jusqu'à יי אחד, ne paraît pas à sa véritable place, il devrait se trouver 38, 13, après ונשחט עליהם. Il semble même résulter du texte de II que, dans le texte original, il n'était question, à propos de ces scènes, que des Juifs réfugiés dans le palais épiscopal, car les mots והוסיפו לקדשו, 38, 12 (trad. 156, 16), semblent indiquer que pour les martyrs ultérieurs (du 1er siwan) il y eut une circonstance nouvelle qui rehaussa encore la sanctification du nom de Dieu, ce fut *le fait de l'immolation volontaire.*

Le récit détaillé concernant le jeune Simha, dans II, 38, 16, et s., se trouvait sûrement dans la 1re partie de I qui nous manque, car il se trouve aussi dans III. Or, III, comme nous le prouverons

[1] Même les formes particulières et les expressions appartenant bien en propre à Sal. b. Siméon dans I ont passé entièrement dans la relation II, ainsi נרצל 37, 14 = 2, 8; 40, 2 = 12, 1; 41, 6 = 18, 13; לשם pour שם 39, 2 d. b., 42, 8; 43, 4 d. b; לחסות אתכם 43, 9 = 23, 14 (חסה n'est pas usité ailleurs dans le sens transitif).

plus loin, n'est qu'un extrait de I. Si la relation II (p. 39) indique, comme chiffre de ceux qui périrent à Mayence, le nombre de 1300 personnes, et si I (p. 8 et p. 14) indique le chiffre de 1100, cette différence peut provenir d'une faute de copiste dans II (התת"ק = 1300, au lieu de התר"ק = 1100); ou bien l'auteur de II a suivi ici une tradition particulière. La première hypothèse semble pourtant plus vraisemblable, parce que I donne trois fois ce nombre plus faible de martyrs. De même, les Juifs réfugiés dans les villages étaient, d'après I, 14, 2 d'en bas, au nombre de 53 ou 54 (III, p. 53, parle aussi de 54 personnes), et d'après II, 39, 3 d'en bas, au nombre de 60. Je considère le chiffre de I comme le chiffre véritable.

Les différences qu'on relève dans I et II, dans le récit de l'incendie de la synagogue ne peuvent surprendre, parce qu'il circulait à ce sujet plusieurs traditions orales ; même I, p. 13, parle de diverses versions [1]. Le développement du récit dans I et sa concision dans II prouvent ici aussi que I est indépendant de II. Il est même probable que II a fait ici un emprunt à I, car des six lignes consacrées à l'incendie de Mayence, quatre sont empruntées à I (p. 40, 2, cf. 12, 1 ; p. 40, 3 וגם הם קידשו השם מאוד, cf. 11, dernière l. וקידשו שם יוצרם מאוד; p. 40, 4, cf. 12, 2 ; p. 40, 7, cf. 13, 10 ; 11). L'auteur de la relation II, pour l'incendie de la synagogue, a dû, par conséquent, avoir sous les yeux la relation I. Ici pourtant les divergences sont trop importantes pour être attribuées à de simples erreurs de II ; elles paraissent avoir pour origine des récits oraux.

Si, dans la relation sur Neuss, II, 41, 11 et s., diffère de I, 18, 19 et s., une comparaison attentive établira l'antériorité de I, car, quoique défectueux ici, le texte I est néanmoins plus détaillé et plus précis que II. Ce que I, 18, 13 d'en bas, rapporte de Neuss, en commençant par ces mots וגם חסיד אחד היה לשם, se trouve presque littéralement dans II, 42, 7 et s., comme supplément d'informations au récit de la ville d'Altenahr. Mais le récit complet de I (mutilé chez nous par une lacune), est sûrement à sa véritable place dans I, attendu que le fait culminant de ce récit, mentionné dans I et manquant dans II, est que

[1] Il y a même une contradiction qui s'est glissée dans I, car d'après 11, 4 d. b. (traduction 105, 11), le président de la communauté Mar Isaac fut brûlé dans sa maison, tandis qu'au contraire, il est raconté plus loin, 13, 2, qu'il chercha et trouva la mort dans les flammes du temple. Je pense que cette contradiction, que M. Baer a négligé de signaler, est due à une erreur du copiste et que dans 11, 4, au lieu de שנשרף בביתו, il y avait d'abord שנשרף בבית ר"י, ou bien שנשרף בבית הכנסת.

le cadavre de R. Isaac Halévi, emporté par le courant, depuis Cologne, fut rejeté sur la rive près de Neuss et vint s'échouer là, à côté du cadavre de Mar Samuel, qui avait été égorgé à cette place, et que tous deux furent ensevelis dans la même fosse, à Neuss ; le théâtre de toute cette histoire doit donc être placé à Neuss, et non pas à Altenahr, comme le raconte II. En outre, dans I, 18, 6 d'en bas, la phrase והם קידשו שם שמים לעיני השמש (trad. 118, 12, d'en bas) : « Sie hatten den Gottesnamen öffentlich geheiligt », ou mieux « Sie hatten den Namen Gottes unter freiem Himmel geheiligt », comme לעיני השמש de II Sam., XII, 11, et נגד השמש, *ibid.*, v. 12), s'explique très bien par ce qui précède, tandis que la phrase וקידש את השם לעיני השמש de II, 41, 14, évidemment empruntée à I, n'a pas de raison d'être, parce que le récit conservé dans I, qui seul explique l'expression « unter freiem Himmel » manque en partie dans II et, en partie, se trouve placé à un endroit qui n'est pas le vrai, savoir, 42, 7 et s. Eliézer b. Nathan, en faisant un extrait de I, paraît avoir utilisé un texte corrompu ou ne s'en être pas servi avec toute l'attention voulue.

Si II, 41, 16, indique le nom de la ville de וויבלינקהובא, qui manque chez nous dans I, 18, 4, d'en bas, et s'il cite des noms de martyrs qui ne se trouvent pas dans I, il n'est pas douteux que notre texte I contient une lacune précisément là où commence le récit des persécutions de Wevelinghofen. L'auteur de I, qui connaît tous les détails des événements arrivés en cet endroit, n'a certainement pas écrit לכרך אחד, comme le porte notre texte sans indiquer le nom de la ville. S'il avait ignoré le nom de cette ville, ce qui serait inconcevable, malgré les informations qu'il put prendre chez les vieillards qui avaient vécu du temps des persécutions de la première croisade (21, 15), il se serait certainement excusé d'avoir dû omettre un nom dont chaque lecteur doit regretter l'absence, puisqu'il a cru devoir faire observer (20, 8) qu'il a oublié de citer les noms de beaucoup de martyrs. Sans aucun doute, c'est un copiste qui, n'ayant pu déchiffrer le mot devenu illisible וויבלינקהובא, a écrit simplement לכרך אחד. La comparaison avec II établit, en outre, que dans I, 18, 3, d'en bas, il y a une lacune devant les mots חתנים וכלות « Fiancés et belles fiancées, vieillards et jeunes gens des deux sexes (Baer, 118, d. b. traduit inexactement « enfants »), tendirent leur cou et s'égorgèrent mutuellement ». Dans cette énumération, il manque le principal : « hommes, femmes et enfants », car, d'après 20, 9, il n'a survécu que deux jeunes gens et deux enfants, et le passage parallèle II, 41, 11, d'en bas, porte effectivement אנשים ונשים וטף. Nous ne croyons donc pas nous tromper en soutenant que dans I, 18, 3,

d'en bas, il y avait devant חתנים le passage II, 41, 18-20 deux lignes et demie), jusqu'à וטף, et peut-être encore davantage, et que ce passage a été omis par la faute du copiste dans le ms. de Londres.

Le supplément d'informations que II, 42, 15 et s., donne sur la persécution dans le village d'Altenahr peut provenir d'une source accessoire, d'un récit oral ayant cours à Mayence ou d'une liste de martyrs. D'ailleurs, I avoue avoir omis de consigner des noms de martyrs à propos de Neuss et de Wevelinghofen. La fin du récit, dans II, 42, 19-21, וניכל הנפשות הללו לא נשארו כי אם שני בחורים ושני הינוקות, est presque littéralement identique à I, 20, 8 et 9, mais I le dit à propos des martyrs de Wevelinghofen. Ce passage n'est donc pas à sa véritable place, soit dans I, soit dans II. A notre avis, c'est la relation I qui est exacte, parce que pour Altenahr, elle dit expressément ולא נשאר מהם איש כי כולם מתו (20, 16). Il ne pouvait donc y avoir dans I, à propos d'Altenahr, l'indication disant que quatre personnes survécurent. Or, comme I n'a pas copié II, le contraire seul étant possible, et comme la phrase de II concernant la survivance de quatre personnes et empruntée mot par mot à I, ne peut avoir été écrite à propos d'Altenahr, il s'ensuit qu'elle n'est pas à sa place dans II, mais qu'elle l'est bien dans I.

Le petit appendice de II, 42, 2 d'en bas, paraît avoir eu pour fondement des versions orales circulant à Mayence. Il en est de même de tout le récit de Xanten dans I, p. 21 et s. (cf. 22, 15 et 16). Il semble aussi que dans I il manque quelque chose dans le début du récit relatif à Xanten, car les mots de 24, 14 d'en bas :

ופתח הראש שבכולן ואומר בנו של אהרן הכהן ראוי אתה לגדולה

(trad. 124, 2 et 3) font supposer que le nom de ce « fils du prêtre Aaron » a déjà été indiqué antérieurement et qu'il ne faut pas le chercher dans ce qui suit, comme le veut M. Baer, p. 124, note 229. C'est pourquoi, je suppose, que les mots de II, 42, 2 d'en bas. וגם חסיד אחד היה לשם ורבי [משה הכהן] מצרפת שמו, se trouvaient originellement aussi dans I, au début de ce récit sur Xanten, après le mot בלבד, 21, 22, ou après זנטש, 21, 19. Une circonstance qui milite en faveur de cette hypothèse, c'est que dans cette phrase il y a le mot לשם à la place de שם « là », particularité qui, comme nous l'avons établi plus haut, est bien propre à Salomon b. Siméon [1]. Du reste, II, dans sa courte notice sur Xanten, a encore emprunté beaucoup au récit plus détaillé de I,

[1] Dans l'ouvrage d'Éliézer b. Nathan appelé אבן העזר, je n'ai pas trouvé לשם employé pour שם.

42, 4 et 3, cf. 22, 21 et s.; 43, 1 et 2, cf. 22, avant-dernière et dernière ligne.

L'appendice, II, p. 43, sur Mörs, correspond exactement au passage où I, p. 23 (voir *ibid.*, note h), a une lacune. La courte remarque additionnelle de II, 44, 2 d'en bas, disant que les Juifs de Geldern furent alors pillés, n'exige pas l'hypothèse d'un document spécial.

Là où il y a divergence pour les dates, dans I et II, M. Bresslau, s'appuyant sur une remarque de M. Baer, considère les dates indiquées dans II comme plus exactes; cette assertion est sujette à caution. I, 18, 19, indique, par exemple, pour la persécution de Neuss, le mardi וביום השלישי, et la même date ובו ביום יום שלישי, 18, 4 d'en bas, pour l'arrivée des croisés à Wevelinghofen, la ville dont le nom manque dans notre texte I. L'opinion émise par M. Baer, p. 118, note 204, que le « compilateur » de notre récit a mal compris le ביום שלישי qu'il avait sous les yeux, et qu'au lieu de l'expliquer par le 3e jour de la semaine, c'est-à-dire le mardi, il le rapporte au 3e jour du mois, le 3 Tammouz, nous paraît tout à fait contestable. Car, d'abord, avant וביום השלישי (18, 19), il y a, deux lignes plus haut, שני ושלישי, désignant des jours de la semaine, et, immédiatement après, il y a aussi ובו ביום יום שלישי (18, 4 d'en bas). Donc, si même pour le « compilateur » וביום השלישי désignait, par erreur, le troisième jour du mois, on ne s'expliquerait pas encore comment les autres dates ont pu être indiquées faussement, par exemple, 20, 10, ובשלישי בחדש תמוז ביום רביעי, « mercredi, le 3 Tammouz » 20, 12, וברביעי בחדש תמוז ביום חמישי « jeudi, le 4 Tammouz », et enfin 21, 8, ובששי בשבת בחמשה לחדש, « vendredi 5 Tammouz », car toutes ces dates ne peuvent être exactes d'après les règles du calendrier juif. Cette erreur de date, étant répétée, ne provient certainement pas d'une faute de copiste, elle ne peut avoir été commise que de la façon suivante. Ou I s'est trompé doublement, une fois dans le jour de la semaine et l'autre fois dans la date du mois, il faudrait alors lire : le jeudi 3 (au lieu du mercredi 3); le vendredi 4 (au lieu du jeudi 4) et, ensuite, encore une fois le vendredi 4 (au lieu du vendredi 5 ; ou bien I connaissait le *jour de la semaine*, mais s'est trompé dans le calcul de la *date du mois*, et il faudrait alors lire : mercredi le 2 (au lieu du 3) = 25 juin ; jeudi le 3 (au lieu du 4) = 26 juin ; vendredi le 4 (au lieu de jeudi le 4). Cette dernière hypothèse est, pour moi, la plus vraisemblable, car, évidemment, l'auteur de I connaissait avec précision les jours de la semaine où les persécutions avaient eu lieu dans les diverses localités, il savait que la persécution de Neuss avait eu lieu le mardi, celle de

Wevelinghofen le mardi soir, celle de la ville d'Altenahr le mercredi, celle d'Altenahr-village le jeudi, celle de Xanten le vendredi soir, celle de Mörs le dimanche (23, 9). Mais il s'est trompé en indiquant les jours du mois, probablement parce qu'il a fait, par erreur, commencer le mois au premier jour de la néoménie. Par contre, II, qui avait I sous les yeux et s'est aperçu des erreurs commises dans les indications de date (parce que, d'après les règles du calendrier juif, le 3 Tammouz ne peut jamais tomber le mercredi, ni le 4 un jeudi), a cru que I s'était trompé dans ses indications concernant le *jour de la semaine*, et, pour cette raison, il a omis le jour de la semaine indiqué dans I, à propos de la ville d'Altenahr (le mercredi). En outre, dans 42, 6, il n'a maintenu que la date mensuelle ובשלישי בחדש « le 3 Tammouz », comme étant la date la plus probable, et pour Altenahr-village, où I porte le jeudi 4, il indique le vendredi 4 וברביעי בחדש הוא היה ערב שבת. Ensuite, à propos de Xanten, où il est établi par le récit même qu'il s'agit du vendredi, II s'est borné à écrire באותו יום, tandis que I, 21, 18, dit וששי בשבת בחמשה לחדש. La date donnée pour Mörs dans I, 23, 9, n'est pas complète, l'auteur n'indiquant pas le jour du mois, mais, au moins, le jour de la semaine est sûr : c'est le dimanche באחד בשבת לחדש תמוז. Devant לחדש, il manque le mot בששה, ou bien, si nous admettons que l'auteur a commis ici aussi la faute de compter le premier jour de Tammouz à partir du 1er jour de la néoménie, il faudrait mettre בשבעה. La persécution de Mörs eut donc lieu, d'après I, le dimanche 29 juin. II, 43, 3, paraît la placer au 7 Tammouz, mais cela n'a pas d'importance, car, si nous supposons que le texte original de I portait באחד בשבת לחדש [בשבעה] « dimanche, le 7 Tammouz, II a continué à supposer que I s'était trompé dans l'indication du jour de la semaine, et il a omis intentionnellement le jour de la semaine, se bornant à indiquer le quantième du mois. La leçon ובשבעה dans II est confirmé non seulement par S, B et O (ce dernier ms. porte, il est vrai, ובשעה, mais c'est évidemment une erreur de copiste pour ובשבעה), mais encore par Joseph Haccohen, דברי הימים, 7 *a*.

En résumé, tout indique qu'Eliézer b. Nathan a également utilisé I pour les dates des diverses persécutions, et que, s'il donne quelques dates différentes, cela provient, non pas de ce qu'il a eu sous les yeux des relations plus exactes, mais de ce qu'il a fait des corrections erronées dans le texte I. Nous n'avons pas de motif de douter que I n'indique pas exactement les jours de la semaine, et, malgré les divergences de II, nous maintenons que la persécution eut lieu à Neuss le mardi (1er Tammouz = 24 juin), à Weveling-

hofen le mardi et le mercredi (1er et 2 Tammouz = 24 et 25 juin), à Altenahr-ville le mercredi (2 Tammouz = 25 juin), à Altenahr-village le jeudi (3 Tammouz = 26 juin), à Xanten le vendredi (4 Tammouz = 27 juin), à Mörs le dimanche (6 Tammouz = 29 juin). C'est en ce sens qu'il faut corriger p. 121, note 217 et 218, ainsi que l'opinion émise dans l'Introduction, p. XIX, que dans II les dates des événements sont indiquées plus correctement que dans I. C'est précisément l'indication défectueuse des dates dans I, comparée à l'exactitude apparente des dates dans II, qui nous permet de reconnaître que I seul a agi librement, et que II n'est qu'un extrait de I; seulement dans II, on a essayé de corriger fort maladroitement ces dates. Il n'est pas possible de déterminer si Eliézer b. Nathan n'a connu la relation I que jusqu'à 25, 14, ou s'il a connu aussi les appendices qui suivent. En tout cas, il n'a pas utilisé ces derniers pour son extrait.

Nous voici arrivés à la dernière partie de notre travail, à l'examen critique de la relation III. Cette relation n'est autre chose que le texte d'un extrait de I s'arrêtant au milieu; le commencement est un extrait du début de I qui manque chez nous. M. Bresslau croit que III est un travail complet et n'a été nullement arrangé d'après I. C'est là une erreur qui, comme nous l'avons dit plus haut, provient d'une grosse méprise sur les mots qui terminent III. Comme III s'arrête au milieu d'un récit, à un endroit qui correspond précisément au même récit plus détaillé de I, 11, 18, il est probable que le reste du récit de I se trouvait originellement dans le texte III complet.

Il est facile de prouver, quant au morceau III, 51, 13, jusqu'à la fin, que III provient de I. Il y a dans bien des passages identité d'expression, mêmes abréviations, et souvent aussi mêmes omissions, sans addition notable ou essentielle. On retrouve également dans III des particularités et des incorrections d'expression ou même des erreurs qui se rencontrent dans I. C'est ainsi, par exemple, que l'erreur relevée p. 92, note 100 (dans I, 5, 11, il est question des Juifs se trouvant à la cour du comte, sans qu'il ait été raconté antérieurement que les Juifs avaient trouvé un asile chez le comte), se retrouve aussi dans III, 52, 15. הכניסו, employé dans le sens transitif, est dans III, 51, 12, comme dans I, 3, 7. רבטח n'est pas précédé d'un autre verbe ni dans I, 11, 15, ni III, 56, 9 d'en bas.

La faible divergence entre 52, 2 (ראו כי נפתח השער מעצמו) et I, 6, 13 (ראו כי פתחו כנו השער) s'explique facilement par la diversité des manuscrits qui leur ont servi de base. Le copiste de

l'un de ces manuscrits a-t-il commis une erreur, ou y a-t-il fait lui-même cette petite modification ? la question peut rester indécise. Si III, 53, 4, nous montre les croisés qui avaient pénétré dans la ville s'avançant jusque devant le palais épiscopal, tandis que dans I, p. 6, ce fait résulte seulement des indications concernant le combat qui eut lieu à la porte du château, cela ne prouve pas que l'auteur de I ait omis ce point, indispensable pour comprendre l'ensemble, dans l'original de sa relation, comme le prétend M. Bresslau (p. xx, dernière ligne). Si on examine avec attention le passage 6, 15, dans l'original hébreu, on trouvera que précisément là où le ms. porte une rature, il manque une phrase, sans doute celle qui a été conservée dans III, 53, 4 : ויבואו בדגליהם אל שער ההגמון, car, sans cela, à quoi pourrait-on rapporter dans I, dans la phrase אשר היו שם, le mot שם, si on ne le rapporte, comme dans la phrase correspondante de III, à שער ההגמון. En traduisant ici par *Die dortigen Frommen* « Les gens pieux de là-bas », M. Baer (93, 8 d'en bas), qui aurait pu trouver la bonne voie grâce au passage parallèle 179, 12 d'en bas, a simplement comblé la lacune du texte et a ainsi induit encore une fois M. Bresslau en erreur. בני ברית קדש שהיו שם (6, 15) ne peut signifier ici « les pieux de là-bas », c'est-à-dire de Mayence, car il va de soi qu'il n'est question que des gens de Mayence, mais cela signifie : *die dort* (im Thore der Pfalz) *befindlichen Bundeskinder*, « les fils de la sainte alliance qui se trouvaient là-bas (à la porte du château) ». Ici encore, M. Bresslau a eu le tort de se servir de la traduction de M. Baer, au lieu de l'original, comme base de ses remarques historiques et critiques [1].

L'appendice de III, 53, 17 et 18, ne se trouve pas, il est vrai, dans I à l'endroit correspondant, c'est-à-dire après 7, 17, mais probablement pour être plus concis [2], III a emprunté ici une partie du récit de I, 14, 7 d'en bas et s., concernant la mort de Kalonymos, président de la communauté, et de ses compagnons. En tout cas, le passage de III, 53, 17 et 18, est emprunté à I (14, avant-dernière l. et s.). Il y a encore d'autres passages où III a transposé simplement les faits rapportés dans I. Ainsi, 53, 1-7 (jusqu'à בראשם) est un extrait de I, p. 6 ; 53, 7 (depuis ושם) jusqu'à la ligne 12 (ר״י אחד) est extrait de I, p. 8, et 53, 12 (depuis ויקרבו

[1] 53, 16, il y a une lacune devant מכת, lacune qui doit être comblée d'après I, 7, 13. Ni l'éditeur ni le traducteur n'ont appelé l'attention là-dessus.

[2] L'abréviation de III est établie par le fait que 1, 2, 9 du b. jusqu'à 11, 6, d. b., va dans l'extrait de 51, 31 jusqu'à 57, 4. I, 11, 6 d. b, jusqu'à 14, 14 n'a pas été reproduit dans III, et le passage qui dans notre texte III forme la conclusion et qui compte deux lignes (jusqu'à והבירו), est extrait de trois lignes et demie de I.

et s., est extrait de I, p. 6. De même, dans I, 8, רבינו ר' מנחם בר' יהודה est identique avec רבינו ר' מנחם בן רבנא ר' דוד הלוי de III, 53, 7; la différence des noms ne provient pas de la diversité des sources, mais d'une divergence des manuscrits. Il est donc hors de doute que III, depuis 51, 13, jusqu'à la fin, brusquement amenée à cause de l'arrêt brusque du ms. au milieu, provient de I et ne peut provenir que de I. Nous allons plus loin. Quoique le début de III manque dans I, on peut, à l'aide de la critique philologique, prouver avec la plus grande vraisemblance qu'il est extrait de la partie de I qui est perdue. Il est vrai que les dates (p. 49) des persécutions de Worms sont sûrement fausses, car les massacres eurent lieu à Worms, non le dimanche 10 et ensuite le 15 Iyyar, mais le dimanche 23 Iyyar et ensuite le dimanche 1er Siwan. Mais de pareilles erreurs s'expliquent comme des fautes de copiste, et cela n'empêche pas de considérer III comme extrait de I, où les dates étaient indiquées, sans doute, exactement. Ce qui est décisif dans cette question des rapports de III et I, c'est la similitude d'expressions du premier morceau de III (47, 1, jusqu'à 51, 12) et de la relation I, qui nous a été conservée en grande partie et qui est une œuvre indépendante de Salomon b. Siméon. L'étroite parenté des deux relations sera évidente pour tous ceux qui tiendront compte des ressemblances suivantes, qui pourraient encore être multipliées si on y regardait de plus près : 48, 3 d'en bas נגזרה גזרה עלינו מן השמים, cf. 5, 3 נגזרה מן השמים; 48, dernière l. ויתחלקו הקהל לשתי כתות, cf. 2, 10 והקהל נחלקו לשתי כתות; 48, 15 אנשי קודש חסידי עליון, cf. 2, 9 d'en bas et passim; 48, 16 התועים והעירונים se trouve fréquemment dans I; 49, 2 רצוצים הם, cf. 6, 16 d'en bas; 49, 11 et 21 שריד ופליט, cf. 3, 16, 11, 8 et 15, 13 d'en bas; 49, 22 לפי שעה, cf. 6, dernière l.; 49, 12 d'en bas מקווים בטעותם, cf. 9, 20, et 12, 12; 49, 10 d'en bas שגרו, cf. 5, 7 d'en bas; 49, 8 d'en bas ניצלו, fréquemment dans I; 49, avant-dernière l. בני ברית קדש, fréquemment dans I; 50, 1 ויהי בראיתם... ובטחו ביוצרם, de même 47, 15 et s. וכתבו... וכשהגיע, cf. 11, 15 ויהי כראות... ובטח באלהי אבותיו; 50, 8 לא איעכב, cf. 7, 9 מיעתה אין לנו לעכב; 50, 14 חלילה לכפור אותו et 51, 4 חלילה לי לכפור באלהי מרום, cf. 22, 9 d'en bas; 50, 14 אשלים לו את נפשי, cf. 12, 9, et 16, 21; 50, 14 עדיין היתה צרורה הנפש בחלדו, cf. 14, 8; 50, 11 d'en bas התחילו לקרות בשם, cf. 11, 14 d'en bas; 51, 4, cf. 24, 12 et s.; 51, 6 בלב שלם ובנפש חפיצה, cf. 7, 2; 27, 17; 51, 7 et s., cf. 14, 15 et s.; 51, 11 אל נאור הגדול, cf. 12, 11. La manière de se résumer en certains endroits est la même dans I et III, par exemple, 50, 7 d'en bas שם נהרג הבחור (comme dans 50, 3 d'en bas שם נפלו כולם; 51, 5 שם גהרגה הנהולכה), cf.

11, 13 שם נפל זקן; 11, 12 d'en bas שם נפל הצדיק; 13, 3 d'en bas שם נהרגו הקדושות; 14, 4 שם נפל החסיד.

Il semble donc évident que, d'après sa forme, la première partie de III a eu pour source l'œuvre de Salomon b. Siméon, l'auteur de I[1]. Notre assertion semble être contredite par le récit 49, 6 et s., car l'accusation lancée contre les Juifs d'avoir fait bouillir le cadavre d'un chrétien et jeté l'eau dans des puits porte, selon M. Bresslau (p. XIV), le caractère d'une invention postérieure et prouve que III, dans sa forme actuelle, ne remonte pas au-delà du XIVe siècle. Nous ne croyons pas ici, avec M. Stern (p. X), à une interpolation, parce qu'on ne remarque ni divergence de style ni interruption dans le récit. Du reste, pourquoi l'auteur d'un extrait qui a tout emprunté à I, fidèlement quoique d'une manière concise, aurait-il introduit dans le récit cette unique invention personnelle? Dans quel but lui, qui se montre d'une servilité absolue vis-à-vis de la relation I qu'il avait sous les yeux, aurait-il inventé cette unique et sotte accusation ? Une pareille invention grossière faite par un auteur ordinairement consciencieux devrait avoir un but. Or, ce but nous échappe complètement. Car quel intérêt un auteur juif du XIVe siècle pouvait-il avoir à faire remonter à deux siècles en arrière l'accusation de l'empoisonnement des fontaines inventée de son temps? Malgré le manque de sens historique qu'on reproche à tort ou à raison aux chroniqueurs juifs, il faut reconnaître chez les Juifs du moyen âge un grand respect des traditions, et un copiste ou un abréviateur du XIVe siècle aurait difficilement osé introduire une invention de son crû dans une relation âgée de deux siècles. Il ne pouvait non plus être question ici de combler une lacune de la relation originale, car il n'était pas nécessaire, pour expliquer la persécution de Worms à cette époque, d'inventer un motif ou un prétexte spécial.

Je crois donc que l'indication relative à l'empoisonnement des fontaines dans III est authentique et qu'elle a dû exister dans la partie manquante de I. Le silence gardé par les sources chrétiennes qui traitent des persécutions des Juifs pendant la première croisade sur une accusation de ce genre (Bresslau, p. XIV) ne prouve rien, car les relations chrétiennes et les persécutions juives de cette époque à Worms sont fort laconiques (v. Aronius, *Regesten*, p. 85) et omettent bien des faits rapportés par les sources juives. Comme cette accusation n'était alors que locale,

[1] Par conséquent, si le récit du martyr Simha Hacohen de Worms dans III, 50, 18 et s. a de fortes ressemblances avec II, 38, 16 et s., cela s'explique par le fait de l'emploi d'une même source, c'est-à-dire de la pièce principale de I, qui manque chez nous.

elle dut ne pas paraître assez importante aux chroniqueurs chrétiens eux-mêmes pour être consignée spécialement. Il est naturel que I et II n'en parlent pas, notre texte I étant défectueux au début et II n'étant qu'un extrait très abrégé de I. Dire que l'accusation de l'empoisonnement des fontaines, si elle était lancée dès 1096 contre les Juifs, aurait dû se répandre de localité en localité et se serait sûrement produite aussi dans d'autres villes (p. XIV), c'est mal raisonner, parce que le fait même qui a servi à propager cette accusation comme une épidémie et qui a été aussi l'occasion de toute sorte de croyances fausses et de préjugés, je veux dire la peste, n'existait pas à ce moment-là. C'est cette terrible peste noire du XIVe siècle qui a aidé à propager l'accusation de l'empoisonnement des fontaines. Cependant, l'apparition sporadique, localisée, de cette accusation, dès la fin du XIe siècle, n'est pas à rejeter comme impossible, elle est tout aussi croyable que beaucoup d'autres faits de l'histoire des malheurs des Juifs qui paraîtraient incroyables s'ils n'étaient pas rapportés par des historiens dignes de foi. Comme il n'y a pas de motif probant pour déclarer l'accusation rapportée dans III un anachronisme et qu'il y a, au contraire, des raisons pour admettre que le passage de III qui la relate est un extrait de I, rien ne nous force à placer la composition de III au XIVe siècle. Il est vrai que la suscription de III אתחיל מעשה הגזירות הישנות (46, 1) prouve que l'auteur de l'extrait (peut-être le *copiste*) de III a écrit longtemps après la première croisade (en tout cas, les mots de la fin סליק גזרות הישנות proviennent du copiste) ; mais dès la fin du XIIe siècle, les persécutions de la première croisade étaient devenues *anciennes*, par suite de *nouvelles* persécutions.

Le résultat de notre examen critique des rapports existant entre I, II et III est, en résumé, le suivant :

La source principale des relations hébraïques des persécutions de la première croisade est la relation de Salomon ben Siméon, contenue dans I, où manque le début, qui est perdu et qui traitait d'une façon détaillée des persécutions à Spire et à Worms. III qui, chez nous, s'arrête brusquement au milieu, est un extrait de I. Le morceau de I qui n'est pas parvenu jusqu'à nous est conservé sous forme d'extrait dans III. La relation II d'Éliézer b. Nathan est également un extrait de I, qui, en dehors des parties lyriques, ne contient que peu d'appendices notables ne provenant pas de I. Les textes II et III sont précieux, notamment pour compléter et corriger le texte corrompu et incomplet de notre unique manuscrit de I, mais I seul doit être considéré comme indépendant et comme source primordiale.

La dissertation sagace de M. Bresslau pèche par la base, parce qu'il ne connaissait pas le texte hébreu et que la traduction est incorrecte. La « Commission historique pour l'histoire des Juifs en Allemagne » a peut-être eu tort d'avoir confié l'édition du IIe volume des sources à des savants qui n'étaient pas suffisamment préparés pour une pareille tâche.

PORGÈS.

DAVID CARCASSONI

ET LE RACHAT PAR LA COMMUNAUTÉ DE CONSTANTINOPLE DES JUIFS FAITS PRISONNIERS DURANT LA PERSÉCUTION DE CHMIELNICKY

Jusqu'ici l'histoire juive s'est trop attachée à la peinture des souffrances des Israélites et, par suite, elle a négligé le côté glorieux du tableau, les actes de dévouement et de charité que ces souffrances ont suscités. On vit succéder à la passivité des uns en face du martyre le spectacle de la sympathie de tous les autres, de leur dévouement efficace et prêt à tous les sacrifices. Après chaque catastrophe qui atteignait une communauté ou une région tout entière, un puissant courant de sympathie traversait la population juive, s'étendant du théâtre de ces événements néfastes jusqu'aux contrées les plus lointaines, resserrant les liens d'affection et stimulant les sacrifices. On ne pouvait sans doute rappeler les victimes à la vie, ni réparer ce qui avait été détruit, mais on mettait d'autant plus d'ardeur à secourir les survivants et à rassembler ceux que la persécution avait dispersés de tous côtés.

Il semble presque que les ennemis des Juifs comptaient sur cet esprit de solidarité en face du malheur. En effet, à côté des sacrifices de vies humaines que chaque guerre et chaque calamité coûtèrent aux Juifs, nous entendons parler de prisonniers qu'on emmenait pour extorquer des rançons à leurs coreligionnaires. C'étaient, en quelque sorte, des otages au moyen desquels on était sûr de provoquer la commisération des Juifs des contrées les plus lointaines et de déterminer ceux-ci à contribuer à leur rachat. Au XVIIe siècle, il n'y a guère eu de calamité publique qui n'ait coûté aux Juifs du voisinage ou du dehors. Mais ce furent surtout les massacres des Juifs de Pologne durant les années 1648 à 1656 qui provoquèrent dans tous les centres juifs un incomparable élan de sympathie et de dévouement.

Le puissant mouvement de charité qui poussa les communautés les plus modestes de tous les pays à contribuer au rachat des prisonniers est encore peu connu jusqu'ici. Les monuments qui rappellent ces actes de charité ont disparu en grande partie. Un seul fait de cette longue série de bonnes œuvres est resté dans la mémoire de la postérité : c'est l'histoire des 3,000 Juifs emmenés en Crimée par les Cosaques et qui furent rachetés par la communauté de Constantinople avec l'aide des communautés d'Europe et même des communautés hors d'Europe [1]. Dans cette œuvre d'assistance, nous voyons figurer au premier plan le délégué de Constantinople, David de Carcassonne ou Carcassoni, homme remarquable autant par son érudition que par la dignité de sa personne et qui mérite bien que nous évoquions son image par le récit de son histoire.

Les regards de la communauté de Constantinople devaient se tourner naturellement vers celle de Venise, avec laquelle elle entretenait des relations commerciales et où elle était assurée de trouver de l'aide pour son œuvre de libération. C'est vers cette ville que se dirigea, en premier lieu, David Carcassoni, dûment muni d'une lettre de créance. Déjà la pitié pour leurs malheureux frères polonais avait éveillé dans le cœur des Juifs de cette ville l'esprit de sacrifice. La nouvelle de la catastrophe leur avait été apportée par des fuyards. L'appel qui allait être fait devait suffire pour provoquer un mouvement général de charité. Du reste, grâce aux frères de Samuel Aboab, le rabbin de Venise, Jacob et Joseph Aboab, qui étaient de nobles cœurs et des savants estimés, il avait déjà été créé à Venise une sorte de caisse centrale des quêtes faites en faveur des prisonniers juifs. Le délégué de la communauté de Constantinople, qui se recommandait, d'ailleurs, de lui-même par son extérieur plein de dignité, trouva en eux de zélés collaborateurs. Un des rabbins de la communauté, Moïse Zacut, qui s'intéressait particulièrement à la Pologne, où il avait fait ses études, devint aussi un ardent défenseur de la cause représentée par Carcassoni. Moïse Zacut était, du reste, un ami des frères Aboab, qu'il se plaisait à louer dans les poésies qu'il composait à l'occasion de chaque solennité [2].

[1] Graetz, *Geschichte*, X, 67, note 2.

[2] L'autographe du recueil de ses poèmes et de ses lettres que je possède, contient, p. 59 *a*, un chant nuptial en l'honneur du mariage d'Isaac b. Daniel Cusi avec Sara, fille de Jacob Aboab ; p. 99 *b*, un chant nuptial à l'occasion du mariage de Jacob Yacar et de Léa Aboab ; puis, 135 *b*, un chant à l'occasion du mariage d'Abraham Monjon et d'Esther, fille de Jacob ben Abraham Aboab ; p. 93 *a*, un chant à l'occasion de la naissance d'un fils de R. Samuel Aboab, qui reçut le nom de David porté par son beau-père David Franco ; puis 91 *a*, un chant à l'occasion de la naissance d'un fils de Joseph Aboab, du nom d'Abraham.

Cependant Carcassoni dut reconnaître que Venise ne pouvait être le terme de son voyage. Il tourna ses regards pleins d'espérance du côté de la Venise du Nord, la riche cité d'Amsterdam, où les Juifs jouissaient d'une liberté et d'un degré de bien-être dont on parlait par tout l'univers. Moïse Zacut lui donna, dans l'automne de l'année 1650, une lettre de recommandation pour son collègue et ami d'enfance Saül Morteira [1], le célèbre rabbin de la communauté portugaise d'Amsterdam. Sans doute, disait-il dans sa lettre, sa recommandation était inutile, les lettres de la communauté de Constantinople et les qualités personnelles du délégué parlant assez éloquemment. Toutefois, il espérait que sa recommandation lui assurerait une réception plus cordiale et déterminerait le chef spirituel de la communauté, dont l'influence était considérable, à lui témoigner une sympathie d'autant plus vive et à lui prêter un concours plus énergique. Dans le *post-scriptum* de sa lettre, Zacut faisait allusion aux dernières nouvelles reçues de Constantinople par des navires de commerce et disait que de jour en jour le flot des prisonniers grossissait, de sorte que les ressources dont on disposait pour le rachat, et qui tiraient à leur fin, devenaient insuffisantes.

Zacut avait déjà adressé précédemment une lettre à toutes les communautés que Carcassoni devait visiter, où il dépeignait en termes émouvants, quoique maniérés, les horreurs commises par les Cosaques et les efforts tentés par la communauté de Constantinople pour le rachat des prisonniers des Tartares [2].

Jacob et Joseph Aboab avaient aussi promis au délégué d'écrire à des personnalités influentes de la communauté portugaise d'Amsterdam, comme Isaac Senor [3] (si ma supposition est exacte, il s'agit ici du célèbre Don Manuel Texeira de Mattos [4], qui habita plus tard Hambourg et qui revint à Amsterdam peu de temps avant sa mort) et Abraham Nahar pour lui frayer les voies. Ils avaient engagé par lettre David Osorio, un des marranos d'Amsterdam revenus au judaïsme, à gagner à la cause de Carcassoni le riche bienfaiteur de Rotterdam, devenu plus tard si célèbre par son testament, jusque-là sans précédent dans les milieux juifs, Abraham Pinto, le gendre de don Immanuel Alvares da Pinto, qui portait comme marrane le nom de don Diego Soares Carlos, et qui s'était

[1] Voir à l'appendice I cette lettre autographe de Zacut, qui est en ma possession.

[2] Voir appendice II.

[3] Voir S. J. Halberstam, קהלת שלמה, p. 159.

[4] Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien*, 129, note 2.

fixé à Rotterdam en 1642[1]. A la date du 18 Heschvan 1650, ils lui écrivirent à Amsterdam que les lettres de recommandation étaient expédiées. Ils ajoutaient que la lettre qu'il réclamait pour Francfort-sur-le-Mein ne produirait aucun effet, si elle n'était appuyée par une lettre émanant directement de la communauté de Constantinople, comme il avait été fait lors de l'arrivée de Carcassoni à Venise.

Quoique nous n'ayons pas de renseignements sur les résultats obtenus par Carcassoni à Amsterdam, nous savons néanmoins que ses manières distinguées et son érudition lui valurent beaucoup de considération et de nombreux amis. Manassé ben Israël lui-même l'honora de sa fréquentation et eut avec lui des entretiens sur la philosophie. C'était au moment où Manassé ben Israël s'occupait de l'histoire de la doctrine de la migration des âmes et de sa diffusion dans le judaïsme. Ce fut avec une vive satisfaction qu'il reçut de Carcassoni la promesse de l'envoi de manuscrits du traité d'Isaac Luria sur le même sujet, qu'il devait lui faire à son retour à Constantinople[2].

Les frères Aboab ne réussirent à se mettre en relation avec la communauté de Francfort-sur-le-Mein que vers le milieu de l'année suivante, en 1651. Deux des principaux membres de cette communauté, la plus importante de toute l'Allemagne, Bär Oppenheim[3], qui occupait depuis longtemps les fonctions de trésorier des sommes recueillies en Allemagne au profit des pauvres de Jérusalem et de la Terre-sainte et Samuel, c'est-à-dire Samuel ben Bär Haas de la famille des Grotwohl[4], si estimée à Francfort

[1] Cf. Borstel, dans *Nederlandsch-Israelitisch Jaarboekje voor 1863* (XIII), p. 7, et Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, I, 292, 574, et IV, 1, 208.

[2] נשמת חיים, p. 173 *b* : החכם המהולל על כל התושבחות כהר"ר דוד קרקשוני נרו' ציר אמונים שולח מעיר גדולה של כופרים ושל חכמים קושטאנדינא המהוללה למחננו קדוש על ענין פדיון השבוים אשר בעו"ה שבו הקוזאקיש בחרב ובבזה מארץ פולוניאה השנה שעברה (1650 =) הגיד לי שהיו בידו ארזה קונטריכים מעשה ידי אצבעות הה"ריא על הגלגול והבטיח לי שישלחם אלי תכף הגיעו לביתו בשלום.

[3] Halberstam, *l. c.*, 158, note 1. Il doit être distingué de son parrain et contemporain de Worms, Bär Oppenheim. Celui-ci, qui était l'époux de cette Telzchen pour laquelle Mordechai Bacharach écrivit le ms. d'Oxford 1152, mourut, ainsi que sa femme, le mercredi premier jour de Schebouot 1686 (v. le Livre vert de Worms, f. 220 *b*). Bär Oppenheim de Francfort, suivant l'inscription tumulaire de sa femme Golde morte le mardi 18 Tischri 1682 à Francfort, était le gendre de Moïse Bonn. Par sa fille Hindchen, morte le lundi 7 Tischri 1656, il était le beau-père d'Isaac Kann.

[4] Il était déjà mort en 1664. Son fils Isachar Bär, qui portait le nom de son père, mourut, ainsi que le montre son inscription tumulaire, à Francfort-s/M. (n° 3402), le mardi 3 Tammouz 1663 ; d'après le *Memorbuch*, il mourut en 1666 ; d'après l'épitaphe n° 3403, son fils Siméon Wolf mourut le 24 Schewat 1664.

(le même qui détermina Juspa Hahn[1] à composer son recueil des rituels), furent sollicités par une lettre des frères Aboab de prêter leur concours pour les collectes destinées à libérer les prisonniers polonais en faveur desquels des quêtes avaient déjà été organisées antérieurement à Francfort-sur-le-Mein.

Avant de s'en retourner à Constantinople, ce qui n'eut lieu probablement qu'en 1652, David Carcassoni visita encore les communautés italiennes pour les décider à contribuer à la libération des prisonniers de la Crimée. Il nous a été conservé un morceau du livre de souscriptions où les communautés inscrivaient leurs dons, selon l'usage italien, en y ajoutant quelques mots éloquents de recommandation[2]. Nous y voyons que la communauté de Pesaro, qui avait déjà fait des sacrifices plusieurs fois pour les victimes de la persécution polonaise, fit verser par son rabbin, Sabbattai Raphael Hay Modolfo, l'oncle de R. Sabbataï Beer[3], trente scudis de Venise, dont un tiers fut remis en espèces à Carcassoni et les vingt autres furent payés en une traite sur Samuel Aboab, à Venise. Sinigaglia, où Samuel Isaac Norzi était à la tête du rabbinat, émue de la nouvelle des 3,000 prisonniers qu'il s'agissait de racheter, donna 25 ducats; lors de collectes faites en faveur des fugitifs polonais, cette communauté avait déjà donné, pour sa part, la somme de quarante ducats.

A Urbino aussi, on avait déjà reçu de malheureux exilés de Pologne, qui jouirent des libéralités de la communauté. Cependant, cette communauté ne resta pas en arrière et contribua à la quête de Carcassoni, pour 25 ducats, d'après la déclaration de son éminent rabbin, Juda Azahel del Bene[4]. La communauté italienne d'Ancône, ayant à sa tête Joseph b. Nissim Fermo[5], y participa pour 30 ducats; la communauté levantine de Venise en fournit 310; la communauté allemande en donna 200. D'ailleurs le délégué fut accueilli partout d'une manière flatteuse, qui le toucha plus encore que le zèle charitable des communautés, déjà épuisées par des sacrifices antérieurs et des charges permanentes. Presque toutes les signatures sont accompagnées de formules de respect pour David Carcassoni; on l'appelait un homme providentiel, envoyé du ciel en faveur de ces malheureux pour la délivrance desquels il avait entrepris ses voyages lointains.

[1] Steinschneider, *Cat. Hambourg*, n° 217, p. 87.

[2] Voir appendice III, tiré de mon manuscrit de Isaac Sabbatai la Rocca לקיטת יצחק, II.

[3] Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 440, Nepi; p. 311.

[4] Nepi, 123.

[5] *Ib.*, 145; Mortara, מזכרת חכמי איטאליא, p. 21.

Sur ces entrefaites, Zacut était entré lui-même en correspondance avec la communauté de Constantinople. Celle-ci avait déjà dû entendre parler, par son délégué, des services que le rabbin vénitien lui avait rendus en lui prêtant son appui moral auprès des communautés italiennes et de la communauté d'Amsterdam. Peu de temps avant le retour de Carcassoni à Constantinople, il écrivit à l'administration de cette communauté pour expliquer la modicité des contributions des communautés italiennes, due à leur état d'épuisement, et pour justifier les fortes dépenses de David, nécessitées par ses déplacements coûteux [1].

A côté de cette grande œuvre de rachat entreprise par la communauté de Constantinople et exécutée par son noble représentant, il y eut, dans ces années néfastes pour les Juifs de Pologne, des dévouements isolés. L'histoire n'a guère conservé tous les noms de ceux qui en furent les héros. Comme type des sauveurs de cette espèce, nous citerons Iesaia b. Daniel de Pas, qui avait été forcé de se réfugier de Belgrade à Amsterdam. Quoique pauvre lui-même, il avait délivré des mains d'un Turc un prisonnier juif qui avait été emmené de Cracovie en 1656, et il avait pourvu aux frais de son rapatriement [2]. Abraham Joseph Salomon Graziano, le savant rabbin de Modène, qui possédait une remarquable collection de livres et de manuscrits, a trouvé et copié la lettre de recommandation de ce Iesaia de Pas, qui est à la fois un modèle du style épistolaire sephardi, polonais et italo-hébreu, digne d'être transmis à la postérité, à cause de son contenu si remarquable et des signatures des personnages distingués qu'elle portait [3]. Saül Lévi Morteira, qui était à la tête du rabbinat de la communauté portugaise d'Amsterdam, avait donné à Iesaia de Pas une attestation, datée du 12 Sivan 1659, établissant que pendant son séjour à Amsterdam, où il gagnait sa vie en enseignant l'espagnol et le portugais, il s'était rendu digne d'être recommandé à tout coreligionnaire, à son retour à Belgrade. A côté de la signature de Morteira, il y a sur la lettre celles de Isaac Aboab, Schalom ibn Joseph, Joseph et Josué de Faro, et de Jacob Juda Gour Arié. A Coblence, le rabbin de la communauté, Löb b. Abraham David Eliézer Heilprin, apostilla la lettre. A Venise, le rabbinat, ayant à sa tête Simha b. Isaac Luzzatto, Jacob b. Mosé Hallévi [4], l'ami dévoué des malheureux Po-

[1] Voir Appendice IV. Le contenu de la lettre ne dit pas comment il se fit que le rabbin de Modène Abraham Graziano reçut la même lettre.

[2] Graetz, X, 77, note 3.

[3] V. l'Appendice V, tiré de mon Recueil des lettres et Collectanea de Graziano.

[4] Son élégie, que M. Halberstam a imprimée dans קבץ על יד, IV, 35 et s., et

lonais et l'auteur de l'élégie qui fut récitée dans les synagogues de Venise après les massacres de 1656, Ezra b. Salomon Alhadeb[1], Salomon Hay b. Nehémia Saraval[2] et Mosé b. Mordechai Zacut, attesta que Iesaia ne pouvait retourner à Belgrade, où il craignait de rencontrer le Turc des mains duquel il avait délivré le Juif de Cracovie. La dernière apostille est celle de Graziano lui-même, qui, en prenant pour lui une copie de la lettre, en a assuré la conservation.

Budapest.

DAVID KAUFMANN.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I

מכתב למוהרר"ש מורטירה נר"ו בדבר שבויי פולוניא.

F° 90*a*.

גם אם מתקיימת העדות בשנים אוחזים בימין צדק הרשום בכתב
אמת אמירה נעימה ומכתב מוכתר מוחש[3] בהתרי אותיות המשך
שמושכים לבו של אדם כי ימוד בעצם תומו[4] פתיחה מעין חתימה
רישומן ניכר שהוא עיקר ועמו תפלה ותחנונים על אחינו הישרים בני
פולוניאה יצ"ו היושבים בארץ השבי כי כיון שהגיד מה טיבו של
עובר זה האיש ירא את ה' החכם המובהק ציר אמונים הלזה הכי
יש לו רב המגיד לאדם ישרו וקשט צדקת שליחותו אשר היתה
באמנה אתו ושוב הנו חוזר ומגיד בדבר אגרת חכמתו בנועם נאומו
וצחות שיחותיו על פי מדותיו שפר המדות החמודות מבית ומחוץ
ברוח ופשוט עדיו מתוכו לא בא השלישי (הלא כה דברי) אלא להחניר
עליו בשפת יתר כיהודה ועוד לקרא[5] והיה שכרו להיות נשפל לעושי
מצוה ודבר שבקדושה גם לרבות מצות לויה בתורת חסד שעושים
עם אמיתים היא חסד של אמת ולבלתי העביר מצות הקבלת פני
רבי שבאה לידו ואקיימנה: זו היא סיבה זו היא ביאה הלזו אי"ש

que Gurland, après lui, a reproduite dans le בית אוצר הספרות, éd. Gräber, IV, 430 et s., se trouve en manuscrit dans le לקיטת יצחק, I, que possède M. B. Zimmels, rabbin à Mährisch Ostrau. Jacob b. Mose Hallévi est aussi l'auteur du poème qui se trouve en tête du זבחי צדק d'Isaac B. Hananya Arovas (Venise, 1667).

[1] Mortara, *l. c.*, p. 2.

[2] *Ib.*, 59.

[3] Allusion à Malachie, I, 11.

[4] Job, XXI, 23.

[5] *Kiddouschim* 6 *a*.

שר צבא ה׳ עתה באתי במגילת ספר ואלה הדברים עשיתים לראות את פני האדון לאו שניתן לאזהרה אך כמזכיר להתחנן לו כבן יכבד אב ולבקש מלפניו יפנה מכל עסקיו הישרים לשום עיני השגחה פרטית כמשפטו כל הימים על העבודה ועל גמילות חסדים בזהירות מביאה לידי זרזות לזרז את העם הנבחר יצ״ו בתלמוד גדול שמביא לידי מעשה הצדקה וכשרון בו יוכל להמנות עם כל קהל עדת ישראל שנמנו לדבר מצוה הגדולה הזאת כי רבה היא ועל גבר אמיתי הלזה ציר המעלות אשא עיני אל הדרת יקרו יתמוך נא בימינו ובעצתו ינחהו בהראות לו פניו השוחקות כפני אלקים ויקרבהו באהבה וכבוד כדרך ענות צדקו לקבל ענוים באמרי יקר כי הוא המסביר לכל עם[1] ידרשהו סבר פנים יפות וברות ואני הנני בטוח בחסדו ימהר יחישה מעשהו בלי איחור ועיכוב פן תהיה נפש השבוים בשהיה כל שהוא אסורה בידי אדונים קשה׳ ובזה אדע כי מצאתי חן בעיניו ומה׳ תהיה משכורתו. הן כזאת אשימה קנצי למלין בהחזיקו לו מהלל ושבח יתר על היציאה מלפני הדרו בכריעה והשתחויה כתלמיד הנפטר מרבו ובנשא ידי אל אלקי השמים יאריך ימיו בטוב ושנותיו בנעימים ירום כסא תורתו ותהי האמת נאדרת בהוראות צדקתו תרבה הצלחתו ותרב גדולתו ובית הבנים יחזה כגפן פוריה ברוב עוז ושלום.

ויניציאה יום ה׳ ב למרחשון סדר ויסגור ה׳ בעדו משנת רגלים תחג.

על הראשונים אנו מצטערים ויתה בא להוסיף עליהם שנים שמענו מפי סופרים ומפי ספרים הגיעו לידי סוחרי הארץ הלזו דרך אנידה באה מקושטנדינה יע״א יתנו אידיהם ויצעקו מנשל מעמסה פועל כבד ונוסף אשר מדי יום ביומו הולך ורב בריבוי אחר ריבוי המון השבוים בהעדפה על ידי הדחק כי כבדה מאוד מאשר היתה מראש עדי כשל

II

F° 90 *a*.

וזאת החתימה חתמתי בכתב השבוים בשנת לקרא לשבוים דרור (1650 =).

הן קול ענות חלושה ואנידה סוערה בוקעת ועולה על מוקדה מתלקחת כאשה מספרת על בהלה לדור אחרון זה חרבן ההרון הכביד בפעל כבד ונוסף על אחינו הוקרים המסולאים בפש מאד[2] יושבי מקומן של זבחים ראש לסדר קדשים אשר אורו מראש אמנה מימות על עולם כל בני קדם, ואלה מוסיף על הראשונים בתוספת מרובה גברה וגרמה נזק שלם מן העלה שעלתה על כל צרה וצוקה שהיא גבוהה לנעלה ראש ותלאה וחלים מחלים שונים כמוהו לא נהיתה מיום גלות ישראל ניעל אדניתו כי אל קנוא וצדיק גלה שודו

[1] Gen., XLII, 6.

[2] Combine Lament., IV, 2, et Job, XXXV, 15.

כח הסבל ואין לאל ידם לפסוק עוד ערך פדיון נמשם להוציאם
ממסגר וכבלי עוני כי גדלו פסקי התוספות כפסקי הראש על כן
עתה עתה ברוך ה׳ למענו למענו יעשה כי עליו המלאכה לגמיר.
אל עבדיו ואין נסתר מחמתו ביום חרון אפו הנורא ואיום רבו
עבדים המתפרצים מעֹרי הפרזי הרבה מאד יונים ארורים נוטרי
איבה ומחזיקים מעשי הוותיהם כאבותם הקדמונים על ה׳ ועל עניי,
גוי עז פנים אשר לא ישוב מפני כל ואין בהם תבונה כי חשו ולא
חסו כנחשים וקלו מזאבי ערב בלהב אור הגנוז וצפון באדסי[1] שנאת
הדת אשר בלבבם מבית ומחוש בכופר שות שתו עליהם כפתן חרש
יאטמו אזנם ואין הזהב קונה את הקצף, לא רבת שבעה לה נפשם
סוררה בצרור החיים כי אך בזאת יאותו לנו האנסים[2] לשטוף כזרם
ונפץ על בתי הנפש והלחצים אשר הם לוחצים רק להשמיד ולהחרים
כאויבים ועדים נשמרת יושיבו דיק ויושפכו סוללות נכליהם אשר
נכלו להם, אבל שארית ישראל לא יעשו עולה כי חזקים כראי
מוצק תפשו באומנות אבותם הקדושים לקדש שם שמים באהבה
וחבה יתירה נודעת, והנשארים בהם אשר המשכילים ישאורו קלו
מני הרג[3] ברחו קל כנשר רץ כצבי אשר לצבי לשבי ויפלו לתוך
שני קדרים שהיו מהלכין ברשות הרבים והמורים כפעם בפעם
לקראת נכסים שאין בהם מעילה ולכן הרשים יצאו דחופים מארץ
מולדתם אסורים נטושים ללאומים לעבדים ולשפחות וידל ישראל
מאד מי שמע כזאת מי ראה כאלה היוכל גבר להתאפק ולא יהיה
מוריד דמעות על הדם כשר אשר שופך כמים, הן לזאת יחרד [כל
איש יראה ה׳ ויספוד ספוד ברוח קינה ואבל יפצה פיהו[4] כי גדל
הכאב מאד, מי יוכל ומי יחוס חוץ ממנו[5] על השארית הנמצאה הפזורה
בארץ נוד בתוך הגולה בעירום ובחוסר כל יחד אסיר ואביון לולי
ה׳ צבאות הותיר ביתר שאת ורוח נדיבה את אחינו אנשי גאולתנו
יושבי קושטאנדינה יע״א אשר עמדו בפרץ להרים קרבן מנחת ראשית
לכל הונם וכדי תרומת כוסם נגאל[6] קהל גדול ועם רב מישראל, אך
כי כשל כח הסבל לריבוי אחר ריבוי הכתוב בדבריהם הנאמרים
באמת, החלו לעשות את אשר לא נסו בו עד הנה כי הוצרכו
והוכרחו על אודות הסך העצום כי ירבו לשלוח[7] שלוחם הנאמן
ציר המעלות לדוד גדול מרבן שמו, להעיר אזן הקרובים והרחוקים
להכנס בעובי הקורה ולהמנות עם אחיהם לדבר המצוה הרבה אולי
ייגע וימצא בחון חרוץ ויקר פדיון נפשם, ועתה עתה ברוכי ה׳ זרע
קדש זאת עשו וחיו פתחו נא שערי צדק ושערי הנאה לא תנעלו

[1] Allusion à Jér., XXII, 14.
[2] Gen., XXXIV, 22.
[3] Dan., XII, 13, et Job, VII, 6.
[4] Combine Gen., XIX, 9, Nombr., V, 14, et Job, XXXV, 16.
[5] Koh., II, 25.
[6] II Sam., I, 22.
[7] Isaïe, LV, 7.

וכל נדיב לבו הנבר ובר מפוק ולא מפסיק לדחוק ואתי מרחוק לוֹ לעזר ולוֹ להושיל יחיש ויהיה על עם זה הדל ועני מדבר בצדקה רב להושיע מֵשיב הרוח למתי עולם וכל המאמץ עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים[1] לדבר הזה בי אין למעלה ממנו, והאיש אשר ישמע ויוסיף וסעד בחסד כסו וביושר גומל יהיה נשא[2] ורב על גפי מרומי אושר שמור ליראי ה' ולחושבי שמו וימצא חיים צדקה וכבוד — — —

III

נזופס חותמות מקבוץ של חכם א' שליח קושטנטינא ביד פדיון שבויים

זכרה לנו אלקינו לטובה, לא להחזיק לעצמינו טובה, אלא כי היכי דלימטי לנו מכשורא שיבא[3], כאשר שמענו שקרץ מצפון בא בא ולאחינו שבפולונייא כריעו עד חובה, והלכו בשביה יונק עם איש שיבה, לא כמשחל בניתא מחלבא[4], ברם כחיזרא דלאחורי נישרא ענרא דהיא גבבא[5] אע"ג דדחיקא לנו בעלמא טובא, מני עוני נפשנו דאבה, מ"מ זה פעמי' הפרשנו לרז מממונינו נדבה, ידענו דהיינו קנייא דרבא[6], כי ממנו הכל ומידו המלאה הרחבה, ויהי כאשר המלך דוד בא עד הראש אשר ישתחוה לאלקי ישראל סבאי, הנה קמה אלומתינו וגם נצבה לקרוא לשבויים דרור ולאסורי' פקח קוח ואל וכח לירושלם דדהבא והתנדבנו שלשים סקודי מטבע ויניציאני, בזה האופן גרסה נפשנו לתאבה, עשרה מהם נתננו מיד ליד הגאון כמוהר"ר דור ציר נאמן הנז', ומעשרי' סקודי מסרנו בידי כתב חילוף מודרכת לייואן פייאטטי מויניציאה לפרוע אותם ליד החכם השלם כמוהר"ר שמואל אבואב לבע[ב]ור תהוי דא למצוה רבה וחשובה, ואם מעוטי' הם לפי רוב העניים והענודה, טוב ארוכת ירק ובה אהבה, יציצו ויפרחו כגפן באלי דברי' שאון להם שיעור וקצבה, ובא לציון גואל זו היא ביאה וזו היא שיבה.

פיסארו סדר... שנת בית נדיבות נצבה[7]

שבתי רפאל חי ממונדילפו יצ"ו.

צרה כמבכירה וקול המולה כחולה שמענו במחנה הגבורי' והניעולים ק"ק קושטאנטינה יע"א משלשת אלפים שבויים בשבי ממדינת פולונייא וברוך אל עליון שנתן בלבם והשיגה ידם ופדאום בממון רב באשר ראינו כתב הנשתון ביד מע' החכם הנע' לשם

[1] D'après Mischna *Sabbat*, XXIII, 5.
[2] Prov., XX, 28, et Isaïe, XVIII, 5.
[3] *Horayot*, 3 *b*.
[4] *Berach.*, 8 *a*.
[5] *Ib.*
[6] *Schebouot*, 29 *a*.
[7] Prov., VIII, 2.

ולתהלה כמוהר"ר דוד קרקשוני נר"ו ציר נאמן נכון ומזונן חזקת שליח עושה שליחותו באמת ובאמונה יהי משכורתם ומשכורתי שלומה שמענו הקריאה הומה[1] נעשה בשרנו חדודים חדודים כי אויבים נתנו רוזני' לאין ושופטי ארץ לתוהו עשו[2] ובזה ובזה אכל החרב היונה[3] המלאה לה דם נשים ואנשי' והמה חכמים מחוכמי' ועם כי זה פעמים שלש עשינו עם איזה מהם שעברו דרך ארצנו חסד ואמת סביב לארבעים דוקאטי עם היותנו ממסים עמוסים, עכ"ז נתננו ליד מע' החכם הנז' שבעה דוקאטי מו' ליטרי' ועוד נדרנו לשלוח לוויניציאה ליד מע' החכם השלם כמוהר"ר שמואל אבואב נר"ו סך שמנה עשר דוקאטי למצודה הזאת שבין הכל יהיו חמש' ועשרים דוקאטי וסוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, האל המשפיל גאים יוציא אסורי' יפדה ענוים יושיע חוסי' ויקבץ פזורנו מבין העמים אכי"ר.

סניגאליידה שנת תי"ב סדר . . שמואל יצחק נורצי.

מי שמע כזאת מי ראה כאלה למשיסה יעקב וישראל לבוזזים, ולא תרדנה עינינו דמעה ויפעפיו יזלו מים שאין להם סוף, הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו באיכה רבתי ומגילת קינות מיום שגלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתינו כי גדל הכאב מאד באמור עם ה' אלה ממלכות פולונייא רבתי בדעות, רבתי בתלאות האיך שמעה אזננו דכלהי ארבעה נזקין אתו עליהו, דבר חרב רעב ושבי, וילכו בלא כח לפני רודף ולולי ה' צבאות דבר בפי עבדיו הנביאים חבלי יולדה יבאו, שאלו הם בודאי אשר השתרגו עלו על צוארנו בזמני' ואופני' שונים בארבע כנפות הארץ, הן הן עדיו הן הן שלוחיו שכל ביאת משיחנו המבשרי' גאולת גלותינו כמעט נטייו רגלינו שכנה דומה נפשינו, וכי הקרה ה' אלקינו לפנינו איש אלקי' נורא מטה עוז מקל תפארה רב מחולל כל כמהימן ודרדע וכלכל לכל דרכיו משכיל וה' עמו שהלכה כמותו בכל מקום ציר אמוני' מרפא להנאנחי' והנאנקי' השבויים ושדודים בעיר קוסטאנטינה הגאון כמוהר"ר דוד קרקשוני מקרקר קיר ושוע בערי[4] ישראל שעניפיהם ישאו ופרים יתנו בפדיון הנז' קמנו ונתעורר וההנדבנו עשרי' וחמשה דוקאטי מו' ליט' ויניציאני אשר מסרנו ונתננו אותם לידו בטעית מחושבי' כי כן ציוה המלך דוד הנ"ל לעזר וסעד ופדיון כל הנפשות היקרות הנ"ל וכבר הזלנו זהב מכיס פעמי' אחרות לשעבר לשרידו' אשר ה' שלח בעיר הזאת מגלילות פולונייא, ולכן יגענו ולא הונח לנו לעשות יותר ממה שעשינו בהיותנו עמוסי התלאות הטרדות וההוצאות וכמה הרפתקי דעדו עלן, ברוך אלקים אשר לא הסיר תפלתנו וחסדו מאתנו, הוא יפתח ארובות השמי' ויריק על כל ישראל ברכה וישועת הגואל

[1] I Rois, I, 41.
[2] Isaïe, XL, 23.
[3] Jér., XLVI, 16, allusion au nom de יון, traduction des Cosaques.
[4] Isaïe, XVII, 5; comp. II Sam., VI, 14, allusion au nom de David.

אורבינו כי אל רחום ה' אלקיך[1] שנת בֵּיוֹת ישראל ברכו את ה'.
יהודה שהאל עמהטוב.

גם אנחנו צעירי הצאן בני ק"ק ארשאליאני מאנקונה הגם שכבר נדבני פעמי' אחרות על השבויי' הנז' ועכשיו בעוונותינו נכסיהם של בעלי בתי' ירדו לטמיון והכסף אזל מכלינו וכחותינו חלושי' ויש לנו כמה הוצאות רבות המוטלות על קהלתנו לבדה, עכ"ז לא מנענו עצמנו מלתת למע' החכם הנז' נר"ו סך שלשים דוקאטי כפי מה שהשיגה ידינו, נדבת פינו ורצה ה' ויקבל המעט למרובה דא' הנרבה וא' הנמיעט וכו' וש' על כל יש'

יוסף בר נסים פירנינו.

לכושר המשיג לעוסק במצוה רבה פדיון שבויי' הנז' עם עומק המציץ בצרת מנדה בלו והלך העובר על כל קהלא קדישא כי באתרא הדין גם לרבות ק"ק ליואנטינו יצ"ו מוריציאה הרבו לעשות נדבה לה' למצוה הנז' סך שלש מאות ועשר דוקאטי ומי ותן והיה כלבבם כחם עז כי ביד רחבה רבו למעלה ואלקים עליון גם את הטוב יקבל וירחם וינחם את עמי ישראל ובא לציון גואל:

רודפי צדקה וחסד ימצאו חן וכבוד יען כי העיר ה' גם את רוח נ"ע' אנשי המעמד מק"ק אשכנזים יצ"ו מוריציאה להיותם מחזיקי' ולהוסיף אומץ המצוה כי רבה היא בעיני אלקי' ואדם, והגם כי כמה הרפתקי עדו על ק"ק זה כגלוי ויודע לכל עשו גם הם נדבה לסיוע מצוה זו מאתיים דוקאטי יהי עזרם מקדש וה' מגן בעדם אכי"ר.

IV

F° 107 b.

מלכי ארץ ורוזנים, ועשרת זקנים אנשים חכמים ונבונים רבנן סבראי וגאונים דיני דנהר דנה המצויינים במלכת כהנים קושטאנדינה יע"א עיר האיתנים השר אדוני האדונים ירבה במספר צבאם מרוב ולהרר אברהם גראציאנו למודינא

אינים עוד רבות בשנים ינובון בשבה דשנים ורעננים.

אורח צדיקים כאור נוגה על פנינו יחלוף ויקרן עליהם אור מאשר יצהבון[2] בשפר זוהר ציורי קולמוסים מתחלק לכמה ניצוצים של טהרה בין שורותם יזהירו בלשון של זהורית המלאה לה אמירה נעימה ומשך חכמה וחן באומר השיחה צחה מצוחצחת ונועם נאומים נאמנים נושכים בשבט תחכמוני לבות בני אדם וכל חפצים למשמעתם נישלים בידים ואח"כ מכבדים את הבית הזה ועניתם תרב גדולתינו

[1] Deut., iv, 31 (ואתחנן).
[2] Comp. Ruth, ii, 9.

ופאר וכבוד נותנים לשמנו יקיר לתת לו פי שנים ומיחקר כבודם הן חולקין כבוד, שרי צבאות, עתה באנו להראות את פני הדרתם להחזיר להם תשובה ואל יחר בעיניהם אם אחרו דברינו עד כה כי הלא תכף ומיד היה ברצוננו להשיבם על דעתנו כי כל מחמצת ושהייה בדברים אלו אוסרים בכל שהוא אבל בצפייתנו צפינו לנסיעת החכם השלם ציר המעלות כה"ר דוד קארק"אסוני נר"ו להשיב לכבודם דבר בעתו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, על אשר צוו אותנו להשתדל בדבר שליחותו בעסק המצודה שלו לשמדה ואנחנו נחלצנו חושים ושמענו ועשינו כל אשר בכחנו לעשות ולדבר על לב בני עירנו הקרובים אלינו אל פה ולקרב המרוחקים בכתב ידינו להרבות מעשי צדקם בריבוי אחר רבוי אך ורק מעוטים הם ואין המיעט מחזיק את המרובה כי נתמעטו הלבבות להיותם עמוסים במשא המיסים אשר לא יוכלו בני ישראל להראות רוח נדיבתם כנפשם ונוסף גם הוא כי דמים רבים הוצרך להוציא ציר האמונים ברוב הדרכים בחזקת היד כאשר כבר הודענו לגביר הנכבד ומאד נעלה כה"ר שמעון אלוף יצ"ו וכאשר גם כ"ת יבקשו מפיהו וזו אף זו היא סיבה למעט הקרן במיעוט אחר מיעוט, אשר על זה היטב חרה ויצר לנו כי לא היינו יכולים לעשות חובותינו כרצוננו על כן מובטחנו באהבתם שאונה תלויה בדבר ימצא לנו זכות ומישור לפני כסאם ולבם הטהור הוא יגיד יושרנו והנה אנחנו לעבודתם מוכנים ולעבודת הק"ק מזומנים ישמרם נוצר אמונים, לו נפיל תחנונים ימים על ימיהם יוסיף עשרת מונים יפיץ מעיינות חכמתם כמעין גנים והיו נכונים במנוחת שאננים חיים וקיימים ונאמנים:

V

ב"ה טופס קבוץ א' אשר חבר הגאון חכם המופלא כמוהר"ר שאול לוי מורטירא ע"ה ראש ישיבת אמסטרדאם בעד איש א' מבילוגראדו אשר הלך לגור שם כדי ללמד לקרוא ולכתוב לבחורי' בלשון ספרדי ופורטוגיסי ובתחלה ללמד דעת להם בתורת ה' תמימה.

כל עם ומדינה הנקראים בשם ישראל, ראשיכם שבטיכם זקניכם שוטריכם כל האנשים אשר נתן אלהים חכמה ותבונה בהמה, היושבי ראשונה במלכות. שלמכון יסגא:

אמת נכון הדבר אשר יאמר משל הקדמוני כי כשם שטבע הדבר הכבד לנוח ולא יתנועע מעצמו בלתי אם נועדו סבות מכריחות להסיעו מן המרכז כן' האיש אשר הוא נכבד בארץ מולדתו יתכבד וישב בביתו ואורח ברגליו לא יבא כאחד הרוקים הקלים במרוץ בביתם לא ישכנו רגליהן, הוכים מדרך כל הארץ רגע אחד יעלו בקרב העם הזה וכמעט יתהלכו ממלכה אל עם אחר, אשר על כן גזרו אומר חכמי האמת כי הדרך ממעט את השם. אמנם אף כי ידעני כי כן הוא

אין להחליש הגזרה הזאת לבלתי תת יוצא מן הכלל איזה פרט ירי עליו מעשיו היותו בלתי ראוי להלכד כה. יען העשיר לא ירבה כבודו בהיותו יושב הארץ אם עשה עושר ולא במשפט. והדל לא ימעט שמו אם ישים לדרך פעמיו למצוא לו מנוח אשר יחסר לו בארץ מולדתו. על כן במקום אשר יש מעוט שם איש אשר כזה המשוטט בארץ ומתהלך בה לרוחק השיגה' חילקין כבוד לו רב כל ידעיו ומכירו מעשיו פן יהיה לבוז בעיני העם אשר אנם יודעים מה טיבו ככל אשר אנחנו עושים פה היום עם הר"ר ישעיה בן הר' דניאל די פאז נ"ע מתושבי בילוגראדו המוליך בידו אגרתנו זאת להודיע כי ידענוהו איש כשר ושוב עם אלקים ועם אנשים וכל הימים אשר גר בתוכנו שלם הוא אתנו במדותיו ההגונות ושמץ דבר לא נמצא בו כי צורך השיגה הכריחתו לצאת מארצו לתור לו מנוחה ולהתפרנס בכבוד לבלתי קחת חרפת רעב עוד שמה ולעת עתה גמר לשוב אל הארץ אשר יצא משם וחלה את פנינו נהיה לו מעיר לעזור בכתיבת ידינו זאת למען תהיה לו לעדה בכל המקום אשר תדרוך כף רגלו בו על כשרותו וכי ראוי הוא להעשות ענו חסד: לכן אתם כהני ה' שימו עין חמלתכם עליו ומיטין צדקתכם תקרבהו לסמכו ולסעדו ומדי עברו יקח מכם מנה ראויה כי גם אנחנו עשינו ענו כיד ה' הטובה עלינו ושכרכם יהיה כפול מאת משלם גמולות ועינוכם תראינה קץ הפלאות' כחפץ דורשו שלומכם וטובתכם כל הימים החותמים פה העיר אמשט"רדם ביום ג' י"ב לחדש סיון התי"ט ליצירה:

בסדר כי ה' דבר טוב על ישראל:

שאול לוי מורטירה | יצחק אבוהב | שלום ן' יוסף | יוסף די פארו | יהושע די פארו | יעקב יהודה גור אריה |

אחרי ראות כמה גוברין רבבין מסהדין עליה דההוא גברא והא מסקא, מי יוכל לעצור להשיב פניו ריקם ולבוא במגילת ספר כתוב עליו למלתי תת כתב ידו ולבוא על החתום, אכן עתה באתי כיהודא ועוד לקרא להעיד עליו כי ישר הוא וראוי להצדיקו באשר יתנו עדיהן ויצדקו צדקו כל החתומי' וכל המרחם עליו ירוחם מן השמים, ויחזה בנועם ירושלים, נאם הצעיר כאורח נטה ללון פה קוב"ולעי"נץ, וירד יהודה ליב בן לא"א מוהר"ר אברהם דוד אליעזר זל משה היילפרין, יצ"ו:

זה האיש ירא ה' ובמצותיו חפץ מאד כי שם נפשו בכפו להציל שבוי עשוק מילדי העברים בני פולין יצ"ו מיד עושקו תוגרמי תקוף ואלם ולא נתקררה דעת האיש הכשר הזה בהצלה פורתא כי לא זז מחבב את הנוצול עד ששלחו לעיר מולדתו ק"ק קראקא יע"א ומשנה שלמה שנינו כל היוצאון להציל חוזרין למקומן והדבר קשה אל הנצול הלזה כי ירא לנפשו פן יפגענו בעיר בילוגראדו היא עירו הצר הצורר אשר ידע שהיא שמה ויסתכן הרבה הלילה, אשר לכן בחר לו מקומו למרחוק לשבת, לבנותו ולפיכך אנחנו חייבים לעזרו ולסעדו ביד רחבה ונפש נדיבה ועין טובה ונאמן בעל מלאכתו לשלם למחזיקים בנצודה הרבה ותומכיה מאשר,

ויניציאה, יום ד׳ כ״ח לתשרי, סדר אליך להחיות[1] שנת תכ״ח.
שמחה בכמהר״ר יצחק לוצאטו ז״ל =
יעקב בכמו״ר משה הליי זלה״ה —
עזרא בכה״ר שלמה אלחדב ז״ל —
שלמה חי מן לא״א הגאון כמוהר״ר נחמיה סארואל —
משה בכמו׳ מרדכי זכות זלה״ה

רבים יחלו פני נדיב נדיבות יעץ להיות עזרא וסמכא להאי עניא דחיק דדחיקא ליה שעתא טובא, ומפסיק לחיותיה להיותו חוץ למקומו ומפיק גרמיה מאקרא לאקרא ואתי מרחיק וגם אני כמותם בהאי מצוה אתינא לצלויי קמיהון דרבנן ותלמידהון, ולכל העם בקצה בלשון רכה ותחנונים לסמוך את ידו, ואלקי דאברהם יהיה בעזרתכם קשין וחריך[2]
אברהם יוסף שלמה בכמה״ר מרדכי גראנציאנו זצוק״ל

[1] Gen., VI, 20 (נח).
[2] *Baba Mecia*, 85 *a*.

NOTES

SUR

L'HISTOIRE DES JUIFS DE SAXE

La première histoire des Juifs de Saxe a paru en 1840. Elle a été publiée par M. K. Sidori, et n'est pas sans valeur ; elle est faite en partie d'après des documents inédits. Mais elle a un défaut, elle manque d'impartialité. L'auteur, comme le remarque M. Frédéric Bülau, de Leipzig, s'est laissé trop impressionner par le spectacle des souffrances subies par les Juifs. Une histoire complète et impartiale des Juifs de Saxe est donc encore à faire. Elle serait très instructive, parce qu'elle ferait disparaître plus d'un préjugé chrétien et montrerait aux Juifs que les princes saxons se sont presque toujours montrés bienveillants pour leurs aïeux. Je n'ai pas la prétention d'écrire cette histoire, je veux seulement publier ici quelques notes qui ne me paraissent pas manquer d'intérêt.

I

Les Juifs vinrent de bonne heure en Allemagne ; ils pénétrèrent en même temps que les Allemands dans les territoires enlevés aux Slaves, y furent commerçants et ouvriers et y jouirent d'une assez large tolérance, jusqu'au moment où les croisades déchaînèrent les haines religieuses [1]. En Saxe, les Juifs furent, au dixième siècle, les intermédiaires du commerce, alors fort actif, sur l'Elbe.

Othon-le-Grand décida, en 965, que les Juifs et les autres marchands de Magdebourg ne reconnaîtraient à l'avenir d'autre pouvoir que celui de l'archevêque [2]. Dans les années 973 et 979, il ordonna que le bailli de l'archevêque de Magdebourg exercerait la justice sur les commerçants et les Juifs établis dans la ville et les

[1] Aronius, *Regesten zur Gesch. d. Juden im fraenk. und deutsch. Reiche.*
[2] Wiener, *Regesten zur Gesch. der Juden in Deutschl. während des Mittelalters.*

faubourgs. En 973, les Juifs de Mersebourg furent placés par l'empereur sous l'autorité de l'évêque Giseler.

Déjà à ce moment les Juifs étaient considérés comme une propriété, et c'est pour cette raison qu'ils devinrent les protégés immédiats de l'empereur. A quel moment et de quelle façon la « Kammerknechtschaft » fut-elle instituée ? On n'en sait rien. D'après M. B. Lindau, l'historien de la ville de Dresde, il paraît que les Juifs furent fortement imposés comme « Kammerknechte » de l'empereur, mais qu'ils obtinrent certains privilèges quand ils vinrent pour la première fois dans la Misnie en même temps que les « Lombards » et s'occupèrent de commerce dans les villes particulièrement favorisées par l'empereur [1]. M. Lindau cite, comme preuve de la présence des Juifs en Misnie, le fait suivant rapporté par Ditmar et Aronius. Quand, en 1009, dans l'assemblée des princes réunis à Mersebourg, l'empereur Henri déclara le margrave Gunzelin indigne du titre qu'il portait, il l'accusa, entre autres, d'avoir vendu à des Juifs des serfs enlevés à ses ennemis. On semble ne pas avoir pu prouver ce fait à l'assemblée de Mersebourg, où Gunzelin et son neveu Hermann plaidèrent en personne, car Gunzelin fut seulement condamné pour trahison envers l'empereur et l'empire.

Les Juifs étaient souvent une ressource importante pour les empereurs, qui leur faisaient payer des sommes considérables pour leur assurer la protection des princes, des villes et des évêques; souvent même ils furent mis à l'encan. Quand leur qualité de « Kammerknechte » ne leur garantit plus la protection de l'empereur, ils furent placés sous la dépendance des princes régnants, en vertu de la bulle d'or de 1356. M. B. Lindau conclut de l'ordonnance de Henri l'Illustre, qui se trouve dans la *Judenordnung* de l'année 1265, et qui détermine le droit des Juifs, à ce moment fort discuté, que déjà à cette époque ce n'était plus l'empereur, mais les princes régnants, qui protégeaient les Juifs. M. Leicht renvoie à l'*Histoire des Juifs en Saxe*, de Sidori, où l'on trouve qu'en 1287, l'empereur Rodolphe chargea l'archevêque de Mayence de la protection des Juifs en dehors des frontières de son empire : en Thuringe, dans la Marche de l'est et en Misnie. M. Lindau dit textuellement [2] : « Le règlement des Juifs de l'année 1265 est un des plus anciens documents de la législation territoriale générale de la Misnie. En vertu de ses privilèges, l'empereur, comme patron de l'Eglise, avait le droit, d'après les idées de l'époque, d'extermi-

[1] M. B. Lindau, *Geschichte der Stadt Dresden*, p. 33 et 44.
[2] *Ibid.*, p. 76.

ner les Juifs et de confisquer leurs biens. » Les Juifs déployaient partout une grande activité commerciale. L'envie et la haine que le peuple leur témoignait prouvent qu'ils réussissaient; c'étaient presque toujours eux qu'on obligeait de fournir de l'argent aux princes. L'empereur, au lieu de les exterminer, préféra les soumettre à la couronne, sous le nom de serfs, et leur imposer, en retour de sa protection, une taxe arbitraire et importante. Bien que ces serfs de la couronne, nom qui, dans le langage de cette époque, n'avait rien d'injurieux, fussent soumis directement à l'empereur, ils étaient considérés comme un fief auquel l'on accordait une protection nominale ; car la charte de Henri prouve que le « Judenschutz » a été exercé de bonne heure par les margraves de la Misnie. Que cette affirmation soit vraie ou non, il est avéré qu'à cette époque, les Juifs étaient traités avec bienveillance dans le margraviat, et que particulièrement sous le règne d'Henri l'Illustre ils n'eurent pas à subir d'actes de violence, comme leurs coreligionnaires des pays voisins et surtout de Magdebourg.

D'après M. Leicht, le nombre des Juifs en Misnie ne paraît pas avoir été important. Bien que déjà au Xe siècle il y eût des Juifs dans la capitale de la Misnie, où affluaient les revenus de l'empire et la dîme des paysans, la communauté de Meissen était de beaucoup inférieure en nombre et en importance aux communautés d'Erfurt et de Magdebourg. Déjà au XIIe siècle, un faubourg de Magdebourg s'appelait *Judendorf*; il en était de même à Aschersleben et à Quedlinbourg, où les Juifs habitaient, outre la Judengasse, une partie de la Neustadt.

La première persécution des Juifs relatée par la chronique eut lieu à Halle, en 1205, et elle fut suivie, en 1212, d'une autre à Gotha [1]. Il paraît qu'en Misnie les Juifs vécurent tranquilles jusqu'en 1349. Encore aujourd'hui, la « Judengasse » et le « Judenberg » rappellent les communautés juives de la Misnie. Il est prouvé que les Juifs de Meissen demeuraient hors des murs, au « Neumarkt », qui formait un faubourg juif, où était située la synagogue. D'après les recherches de Gengler sur le « Judendorf » de Meissen, il n'est guère probable qu'à côté de cette communauté il y eût des Juifs *intra muros*, dans la « Judengasse » d'aujourd'hui. Pour expliquer un double établissement des Juifs, il faudrait admettre que la place accordée aux Juifs dans la ville était devenue plus tard insuffisante ; dans ce cas, la communauté du faubourg serait de date postérieure. Le nom de « Neumarkt » indique que la com-

[1] Sidori, *Geschichte der Juden in Sachsen*, p. 12.

munauté de Meissen existait avant que les Juifs se fussent exclusivement adonnés aux affaires de banque. Ils faisaient le commerce dans les faubourgs, quand la ville de Meissen n'avait pas encore le droit de tenir un marché. Ce n'est que plus tard qu'ils purent aussi avoir un marché dans leur village ; le *novum forum* prit alors naissance.

Il est sûr que les Juifs de la Misnie, du moins dans les premiers temps, furent agriculteurs et horticulteurs. Lorsque, plus tard, on leur refusa le droit de posséder des biens-fonds, les jardins du « Neumarkt » devinrent la propriété des chrétiens. D'après l'*Histoire du couvent de la Sainte-Croix* d'Ursinus, on peut admettre que la porte juive de Meissen fut construite aux frais des Juifs et que la rue qui conduisait à cette porte en reçut le nom Judengasse. Il ressort du même ouvrage que la communauté juive de Meissen possédait un cimetière particulier, entouré d'un fossé et situé sur une colline éloignée des maisons. Plus tard, le cimetière servit de lieu de pâturage, comme on peut le voir sur un tableau de la ville de Meissen peint, en 1558, par Hiob Magdebourg.

A Freiberg, où l'on trouve de bonne heure des Juifs, il existe également un « Judenberg ». Toutefois, celui-ci n'était pas destiné aux morts, mais bien aux vivants, et se trouvait tout près de la ville, près de la porte d'Erb, aujourd'hui le « Rotherweg ». Dans les *Annales de Freiberg*, publiées par Andréas Möller, imprimées en 1653, chez Georges Beuther, à Freiberg, se trouve le passage suivant : « En 1265, ont été imposés aux Juifs qui demeuraient à Freiberg, dans le faubourg, sur le Judenberg, et dans d'autres endroits des lois et statuts particuliers cités dans les *Annales Fabricii urbis Misniæ* ». Le nombre des Juifs établis à Freiberg jusqu'en 1411 fut sans doute important. Dans les *Theatri Chronici* [1] de Freyberg, rédigés par Möller, nous lisons : « Le « Judenberg », où se sont établis beaucoup de Juifs, fut acheté par S. E. le Conseiller, en 1545, au doyen du Thum, Balthasar de Ragewitz, pour appartenir dorénavant à la ville. » Les lois et statuts particuliers rapportés par le vieux chroniqueur de Freiberg sont les mêmes que ceux qui sont contenus dans l'Edit d'Henri l'Illustre, promulgué en 1265, et qui réglaient, en quinze articles, la juridiction à laquelle étaient soumis les Juifs, les procédés qu'ils pouvaient employer pour faire valoir leurs créances et le taux de l'intérêt. Dès le milieu du XIIIe siècle, toute autre industrie que le commerce d'argent leur était interdite. On sait, d'ailleurs, qu'on ne leur permettait des affaires de banque que parce qu'une prescrip-

[1] A. Möller, *Theatri chronici*, p. 40.

tion du droit canonique défend aux chrétiens de prêter à intérêts. Aussi les Juifs, qui, avant les croisades, exerçaient en Allemagne des métiers manuels et faisaient le commerce, s'attirèrent encore plus la haine du peuple à cause de l'usure qu'ils étaient contraints d'exercer. Selon l'expression de Döllinger, « l'argent est devenu au moyen âge, pour les Juifs, non seulement l'ange protecteur, mais aussi l'ange exterminateur ». Tous ceux qui avaient besoin d'emprunter de l'argent ne pouvaient s'adresser qu'aux Juifs. C'est pour cette raison qu'à cette époque, les grandes villes demandaient à l'empereur, ou au prince régnant, le droit de « tenir » un certain nombre de Juifs. Mais les gros intérêts que les Juifs prélevaient excitaient la haine du peuple. De là, des excès commis contre les Juifs par les masses, excès approuvés par des prêtres fanatiques, à peine empêchés, souvent même encouragés, par les autorités, qui prenaient leur part des richesses enlevées aux Juifs chassés ou massacrés. Mais le besoin d'emprunter sans garanties hypothécaires faisait rappeler les Juifs, qui revenaient pour souffrir bientôt d'une nouvelle persécution [1].

Les règlements les plus anciens contenus dans le « Sachsenspiegel », rédigé vers le milieu du XIIIe siècle, contiennent beaucoup de dispositions humiliantes relatives aux Juifs, qu'un prince généreux tâchait d'atténuer. Parlant de la « Judenordnung » de Henri l'Illustre, M. Sidori dit [2] : « Le prince ne craignait pas d'atténuer à l'occasion les injustices contenues dans le « Sachsenspiegel ». Henri décréta que, dans le cas où un Juif, dans un procès pour dette ou dans une autre affaire, voudrait témoigner contre un chrétien, il faudrait à côté de lui deux chrétiens, tous les trois devant jouir d'une bonne réputation. Ils prêteront serment chacun d'après sa manière, le Juif sur la Bible. Quand un chrétien portera témoignage contre un Juif, il devra avoir avec lui deux Juifs. Aucun Juif ne pourra être forcé de se présenter devant un juge autre que celui que le margrave aura nommé. Le Juif pourra accepter sans témoins tout gage, excepté les ornements d'église, pour lesquels il faudra deux chrétiens et un Juif. Le Juif pourra se disculper par serment au cas où un gage, se trouvant entre ses mains, aurait été désigné par un chrétien comme objet volé, mais il sera dispensé du serment s'il peut produire des témoins. Lorsqu'il s'agit d'ornements d'église ou d'autres objets appartenant à une église, le Juif sera obligé d'amener trois témoins de bonne réputation, dont un Juif,

[1] H. Knothe, *Zur Geschichte der Juden in der Oberlausitz*, dans *Neues Archiv der saechs. Gesch. und Alterthumskunde*, t. II, p. 32.

[2] Sidori, *Gesch. der Juden in Sachsen*, p. 13.

autrement il perdra le prêt et le nantissement. Un Juif nie-t-il la possession d'un gage, si on le trouve chez lui, il perd prêt et gage, mais n'est passible d'aucune condamnation. Lorsqu'un Juif perd le gage à lui confié en même temps que ses autres biens, à la suite d'incendie, de vol, etc., il n'est pas obligé de remplacer le gage perdu, s'il peut prouver par le témoignage d'hommes honnêtes l'exactitude de ses assertions. Un Juif se porte-t-il caution, il aura à remettre au tribunal impérial un marc en or, au tribunal du margrave la même somme, au chambellan du margrave un marc en argent et au juge ordinaire une livre de poivre. Celui qui portera une accusation contre un Juif déposera sa plainte entre les mains de son juge spécial et à la synagogue. Dans des cas non mentionnés dans ces articles, le margrave décidera d'après son appréciation ».

Il est digne de remarque, dit le chroniqueur de Dresde, M. B. Lindau, que dans ce document il est question d'une triple juridiction, celles de l'empereur, du margrave et du chambellan de ce dernier. Il en ressort aussi que, comme prêteurs à gage, les Juifs jouissaient de privilèges qui probablement contribuèrent à exciter contre eux la haine des chrétiens, dont les violences sont racontées dans l'histoire de Dresde. Le payement en poivre mentionné dans l'édit a fait supposer à Tittman, biographe de Henri l'Illustre, que les Juifs de cette époque avaient en main le commerce d'épices. M. Leicht [1], après avoir renvoyé aux citations de Stobbe [2] et au dictionnaire de Grimm pour prouver que le payement en poivre se faisait comme acquittement d'impôt ou d'amende, continue ainsi : « Dans cette loi, on ne s'occupe des Juifs que comme prêteurs à gage et usuriers. En Misnie également, ils étaient exclus de toute autre branche de commerce et d'industrie, et si on leur accordait certains privilèges, ce n'était certes pas pour augmenter leur bien-être ». Nous lisons dans les *Annales* de Meissen, rédigées par Fabricius, que la ville de Meissen, lors de la famine de 1271 à 1274, emprunta aux Juifs 1,560 florins et que le chapitre payait cette somme en 1276 à la place des bourgeois [3]. Le *Codex diplomaticus Saxoniæ regiæ*, publié par E.-G. Gersdorf, ne rapporte aucun document qui confirme le récit du chroniqueur Fabricius.

Le document le plus ancien indiquant la présence des Juifs en

[1] *Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Meissen*, t. II, p. 431.

[2] Stobbe, *Geschichte der Juden in Deutschland*, p. 260.

[3] *Fabricii Annal. Misn.* : Canonici satisfecerunt Hebreis, et fœnore sumptam pecuniam, tempore caritatis, solverunt pro civibus, nempe mille quingentos et sexaginta florenos.

Misnie est un acte de donation daté du 6 juillet 1286, et en vertu duquel Henri l'Illustre fait présent au couvent d'Afra de deux arpents de terre, situés près de Brockwitz, et d'un moulin situé sur le fleuve Triebisch, près du « Judenberg » de Meissen : « Molendinum situm super fluvium Trebescam prope Misnam sub monte Judæorum [1] ». Un autre moulin, situé à cet endroit, est mentionné dans un document daté du 10 août 1327, où il est dit que Lutold, doyen du grand chapitre, consent à vendre le moulin, placé au pied du « Judenberg », au meunier Jeckil [2]. Dans un document de l'année 1287, l'évêque Withego Ier déclare que le juif Isaac doit un impôt de trente deniers pour sa maison (de curia Ysaac Judæi trigenta denarios [3]). Le chanoine Conrad de Boruz nomme la maison du juif Bule [4], dans un document du 18 mai 1296. On ne sait si les deux juifs Isaac et Bule étaient convertis ou bien si les Juifs de Misnie avaient le droit de posséder des immeubles, comme le croit Ursinus dans son *Histoire du couvent de la Sainte-Croix*.

La synagogue de Meissen servait non seulement de maison de prières et d'école, mais aussi de tribunal, et par cela même était fort considérée. Nous lisons dans la *Sachsenchronik* de Schäfer « D'après la tradition, il y avait à Meissen le plus grand Sanhédrin juif où l'on ait formé des savants. De là, le proverbe : « Un sage de Meissen. » M. Leicht s'appuie sur une communication de M. Cassel pour taxer cette tradition de simple légende. Il admet toutefois que, d'après un ancien règlement scolaire datant du XIIIe siècle, une école supérieure, entretenue par les subsides de la population juive, se trouvait au siège du gouvernement, et qu'il existait, en outre, à Meissen une école d'instituteurs où l'on enseignait le droit [5].

La « Meissner Judenschule » est citée dans différents documents. L'emplacement d'un jardin est désigné en 1320 de la façon suivante : « In novo foro de horto secundo ab scola Judæorum contra Albiam [6]. » On parle du même jardin dans un document de l'année 1349 : « Sito in novo foro a scola Judæorum contra Albiam [7]. » Enfin, dans un document du 25 novembre 1377, après l'expulsion des Juifs, nous lisons ce qui suit à propos de la synagogue de Meissen : « L'abbesse et le chapitre de la Sainte-Croix

[1] *Cod. dipl. Sax. Reg.*, t. IV, n° 175.
[2] *Ibid.*, n° 31 : « Situm sub monte Judæorum ».
[3] *Ibid.*, t. II, n° 78.
[4] *Ibid.*, n° 318.
[5] *Mittheilungen des Vereins für Gesch. d. Stadt Meissen*, t. II, p. 442.
[6] *Cod. dipl. Sax. Reg.*, t. II, n° 381.
[7] *Ibid.*, n° 451.

déclarent, en leur qualité de patrons de l'église de Saint-Nicolas, qu'il faudra maintenir en tous points la décision du margrave Balthasar, en vertu de laquelle les maisons juives sont devenues la propriété de la ville et la synagogue la propriété du curé de Saint-Nicolas [1]. »

Par la « Judenordnung » de 1265, Henri l'Illustre avait donné aux Juifs le droit de s'établir dans le margraviat de la Misnie, sans y avoir été autorisé par l'empereur. Mais Frédéric-le-Sérieux fut chargé par l'empereur Louis de Bavière de la protection des Juifs de la Thuringe, de la Misnie, de l'Autriche, ainsi que des villes impériales d'Erfurt, Mühlhausen et Nordhausen, comme le prouvent les documents des années 1328 et 1330. Et certes, les Juifs eurent besoin d'une protection efficace, car il suffisait à la foule, à cette époque, du prétexte le plus futile pour attaquer les malheureux Juifs sans défense. La calomnie du meurtre rituel, qui est encore vivace de nos jours, servait souvent de prétexte aux violences. En 1303, cette odieuse accusation amena une persécution sanglante à Weissensee, et la communauté d'Erfurt aurait subi un sort semblable, si, par de grands sacrifices d'argent, elle n'était parvenue à conjurer à temps le danger qui la menaçait.

Lorsque la peste noire éclata et enleva des milliers de personnes, ce furent encore les Juifs qu'on accusa de cette épidémie. On raconta qu'ils avaient empoisonné les puits. Presque partout où sévit la peste eurent lieu de sanglantes persécutions, que le pape Clément VI ne put arrêter. Le faible empereur Charles IV était également incapable de réprimer les excès de son peuple. Des bandes de flagellants traversaient l'Allemagne, qui mettaient leur orgueil à être surnommés « tueurs de Juifs [2] » et excitaient les foules contre les autorités, quand celles-ci montraient quelque pitié pour les innocentes victimes. Quand, en 1348, les Juifs d'Erfurt virent que tout espoir était perdu, ils se tuèrent eux-mêmes en incendiant leurs maisons. Leur exemple fut suivi dans d'autres villes. A Meissen, où la peste sévissait avec une telle violence que dans le couvent des Capucins il ne survécut que trois moines, la communauté juive fut complètement anéantie au commencement de l'année 1349. La chronique de Altzella relate que, le 15 février 1349, tous les Juifs de la Misnie et de la Thuringe furent massacrés [3].

La relation de ce fait s'accorde avec une courte note de la petite

[1] *Cod. dipl. Sax. Reg.*, t. IV, n° 53.

[2] Graetz, *Gesch. d. Juden.*, t. VII, p. 396.

[3] Menken, ad 1349 : « In crastino Valentini interfecti sunt omnes Judæi in terra Misnensi et Thuringia ».

chronique de Dresde qui dit qu'en « 1349, les Juifs furent brûlés le mardi gras », et avec le récit du *Chronicon Sanpetrinum Erfutense*, d'après lequel les Juifs de la plupart des villes de la Thuringe furent tués entre le 2 février et le carême.

Les Juifs de Nordhausen ne subirent le même sort que le 2 mai 1349, après la lettre pressante adressée par le margrave Frédéric aux autorités de la ville. Le chroniqueur de Dresde essaie d'excuser la cruauté du margrave en disant que « les Juifs semblent avoir perdu le droit à la protection, parce qu'ils n'avaient pas payé l'impôt fixé ». M. Lindau ajoute que fort probablement il y eut aussi des massacres à Dresde, mais les documents font défaut. Selon lui, le margrave Frédéric aurait approuvé le massacre des Juifs et la confiscation de leurs biens au profit de la municipalité de Dresde [1]. Sa conduite ne diffère pas de celle des autres princes de son temps. Dans beaucoup de villes, des cruautés semblables se produisirent, comme à Mayence, à Strasbourg et à Vienne, où des communautés entières furent exterminées. La chronique de Hingst rapporte qu'entre Zschaitz et Döschitz, de nombreuses familles juives échappées au massacre trouvèrent un refuge dans les gorges des montagnes [2].

Les Juifs de Freiberg furent, sans doute, protégés efficacement en 1349, puisqu'ils ne furent chassés du pays qu'en 1411. Le partage de leurs biens confisqués donna lieu à de nombreuses discussions. La synagogue de Meissen fut donnée au curé de Saint-Nicolas, et le terrain sur lequel étaient bâties les maisons juives échut en partage à la bourgeoisie de la ville [3]. On présume que les Juifs de Meissen avaient mis le feu à leurs maisons, quand ils eurent perdu tout espoir de salut. L'ancien cimetière juif fut déclaré propriété de la ville. Le document qui s'y rapporte est daté du 7 mars 1349, le margrave Frédéric y donne en propriété à la ville « le Judenberg et tout ce qui en dépend [4] ». Les murs du cimetière et les pierres tumulaires furent employés comme matériaux de construction. Un monument funéraire juif se trouvait dans le jardin du couvent d'Altenzelle, près de Nossen. On croyait que c'était celui du rabbin de Prague, Antoine Marguerita, qui fut quelque temps maître d'hébreu de l'abbé Martin. Mais M. Leicht prétend que c'est une simple pierre tumulaire qui fut transportée avec d'autres matériaux à Altenzelle [5]. On ne sait de

[1] B. Lindau, *Gesch. der Residenzst. Dresden*, p. 110.
[2] *Chronik von Döbeln und Umgegend*, p. 456.
[3] *Cod. dipl. Sax. Reg.*, t. IV, n° 53, du 15 nov. 1377.
[4] *Ibib.*, n° 38.
[5] Bayer, *Das Cisterzienser Stift und Kloster Altzella*, p. 81.

quelle façon le cimetière juif donné à la ville de Meissen redevint la possession du prince, puisqu'il est constaté par des documents que « le prince Frédéric III avait donné en fief le cimetière juif à son cher serviteur Nicolas Fravenstein et à ses héritiers [1] ».

Toute trace de Juifs disparaît à Dresde à partir de l'année 1349. A l'endroit où se trouve aujourd'hui le *Johanneum* était située la synagogue [2], et longtemps encore après la disparition des Juifs, la Frauenstrasse s'appelait la « Judengasse [3] ». Un écrivain s'exprime là-dessus en ces termes : « Hodie quidem nihil restat præter nomen des Judenhofs. » Il semble que les choses ne se passèrent point fort honnêtement en ce qui concerne la répartition des biens des Juifs chassés, car on lit dans le « Livre des documents de Hasche » que le conseiller municipal Matthias Mohr (Aethiops) et son frère Pierre Mohr se rendirent coupables de détournements à l'occasion de la confiscation des biens juifs.

Après la mort de Frédéric-le-Sérieux, l'empereur Charles IV chargea les fils du défunt de la protection des Juifs, quand, à Bautzen, il leur donna en fief les domaines de leur père. Les fils de Frédéric se chargèrent de protéger les Juifs contre tous ceux qui les attaqueraient. Malgré cette protection, les persécutions ne cessèrent pas. Les Juifs furent accusés d'avoir empoisonné l'eau et le pain, ce qui donna un prétexte aux habitants d'Erfurt, Gotha, Kreutzberg, Arnstadt, Ilmenau, Frankenhausen et autres villes, pour exterminer les Juifs par le glaive et le bûcher [4].

Quand, au bout de trois ans, la peste eut cessé ses ravages en Allemagne, on regretta les cruautés commises envers les Juifs, car le commerce se ressentait beaucoup de leur absence, et ils manquaient également comme prêteurs d'argent et comme contribuables fortement imposés.

Bien que dans l'ancienne capitale de la Lusace, à Bautzen, on fît uniquement à cette époque le commerce des draps et des fruits, des Juifs y étaient établis avant 1350. Tout autour de Bautzen, à vingt lieues à la ronde, demeuraient de nombreux gentilshommes pauvres qui avaient besoin des Juifs. Toutefois les vieux manuscrits de Bautzen ne mentionnent aucune communauté juive, et M. H. Knothe [5], qui les a étudiées, croit sans valeur l'avis du chroniqueur postérieur Wilke [6], d'après lequel un grand

[1] *Cod. dipl. Sax. Reg.*, n° 108, du 10 mars 1455.
[2] Hasche, *Beschreibung Dresdens*, t. I, p. 274.
[3] Richter, *Verfassungsgesch. der Stadt Dresden*, 1885, p. 227.
[4] Sidori, *Geschichte der Juden in Sachsen*, p. 25.
[5] *Neues Archiv. für sächs. Geschichte und Alterthumskunde*, t. II, p. 53.
[6] Wilke, *Chronik der Stadt Budissin* p. 25.

nombre de Juifs auraient habité la ville de Bautzen. Wilke appuie son opinion sur une plainte contre l'usure présentée par les citoyens de Bautzen au roi Venceslas, qui ordonna aux usuriers de rendre à leurs propriétaires les gages sans percevoir les intérêts. Mais Wilke ne cite pas l'année où cette ordonnance fut promulguée, il ne dit pas non plus à quelle source il a puisé. Knothe n'a trouvé cette ordonnance du roi Venceslas ni dans le *Urkundenverzeichniss der Oberlausitz*, ni dans les manuscrits de la *Urkundensammlung der Oberlausitz*. Malgré l'absence de documents, il croit pourtant qu'au XIVe siècle il y avait des Juifs à Bautzen.

De 1356 à 1359, le nom d'un Juif, Jacob de Budessin, est cité à plusieurs reprises dans la liste des habitants de Breslau ; il est certain qu'il a été surnommé « de Budessin », parce qu'il avait demeuré antérieurement à Bautzen. La « Häringgasse » d'aujourd'hui se serait appelée auparavant « Judengasse », et Wilke croit même que le faubourg de Bautzen appelé « Seidau » (en wend : Zidow) a reçu son nom des Juifs qui l'habitaient. Le séjour des Juifs à Zittau est certain aux XIVe et XVe siècles. Knothe explique la légende locale d'après laquelle des Juifs auraient habité Zittau avant que le village fût déclaré commune, par la fausse interprétation de la date de 1250 inscrite sur une maison. Cependant le secrétaire municipal Carpzov, s'appuyant sur des documents consumés plus tard par le feu, affirme qu'au XIVe siècle il y avait des Juifs à Zittau [1].

La « Judenburg » de Zittau dont parle le secrétaire municipal Jean de Guben (1363-1381) était située, d'après Carpzov, dans l'étroite « Badergasse ». Knothe admet, comme Carpzov, que le bailli royal de Bohême comptait parmi ses revenus « l'impôt des Juifs de la ville ». Carpzov rapporte des détails sur un autre séjour des Juifs à Zittau. Il dit que la municipalité, sur l'ordre de l'empereur Sigismond et avec le consentement des corporations et de toute la commune, aurait reçu dans la ville le Juif Smoyl, de Lövenberg, en Silésie, avec son fils Jonas et son gendre Caïphas, leurs femmes, enfants, serviteurs, instituteur et sacristain, en leur donnant permission d'habiter pendant sept ans la ville de Zittau. En retour de cette protection, ils payèrent quarante marcs polonais par année. C'était, selon l'opinion de Knothe, l'immigration de toute une colonie juive, se composant seulement de trois familles, sans doute fort nombreuses. La mention d'un instituteur et d'un sacristain laisse percer l'intention de fonder une synagogue.

[1] Carpzov, *Analecta*, t. I, p. 25, et t. IV, p. 167.

Smoyl allait bientôt coûter cher à la ville. En 1426, il fit prendre la propriété d'un certain Jean von Wartenberg, parce qu'il ne lui payait ni intérêts, ni capital. Jean, pour se venger, envahit, avec 400 hommes, les villages environnant Zittau et ravit de nombreux troupeaux. Les habitants de Zittau le poursuivirent et furent assez heureux pour rentrer en possession de leurs biens. Malgré cet incident, on renouvela pour les sept années suivantes le traité conclu avec Smoyl. En 1434, lui et son fils furent condamnés à payer aux Célestins la somme de 400 florins rhénans et de 96 florins de Hongrie. Il est probable que bientôt après les Juifs furent obligés de quitter la ville. On trouva, en effet, selon Carpzov, en l'année 1450, un Christ peint au-dessus de la porte de la maison qui avait servi de synagogue.

Contrairement aux suppositions de certains auteurs, qui ne sont pas confirmées par les chroniques de Lobau (Knemiander et Gründer), Knothe ne croit pas qu'au moyen âge il y ait eu des Juifs à Lauban, à Kamenz et à Lobau. Bien que les armes de cette dernière ville représentent une tête de Juif, il ne faut pas y voir la certitude de la présence des Juifs, mais plutôt une facétie populaire commune au moyen âge. A Reichenbach, près de Gœrlitz, vécut au moins un Juif en 1389, sous la protection de Jean de Gersdorff, car nous possédons des documents qui prouvent que les habitants de Gœrlitz demandèrent à Jean de Gersdorff de se séparer de son Juif, avec d'autant plus d'insistance que le duc avait consenti à chasser tous les Juifs du pays entier de Gœrlitz. Les habitants de Gœrlitz envoyèrent en même temps un pareil message à la duchesse Agnès de Schweidnitz, la plupart des Juifs étant venus de son pays dans la Lusace.

Les Juifs s'établirent de fort bonne heure à Gœrlitz, l'endroit le plus commerçant de la Lusace. Knothe rapporte que l'annuaire conservé dans la bibliothèque de Milich mentionne avant 1307 une « Judengasse » et, après 1338, une synagogue et un cimetière juif[1]. Quelques Juifs acquirent à cette époque, à Gœrlitz, des propriétés, pour lesquelles il leur fallait payer un impôt particulier à la caisse municipale. Déjà, en 1304, la municipalité de Gœrlitz fit venir de la ville de Magdebourg une copie complète du « Droit de Magdeburg », *Magdeburger Recht*, où l'article 118 traite du commerce juif[2].

La situation des Juifs de Gœrlitz empira brusquement en 1340, probablement à la suite des mêmes événements qu'à Meissen ; il y

[1] *Neues Archiv für sächs. Gesch. und Alterthumskunde*, t. II, p. 57.
[2] *Urkundensammlung* de Zschoppe et Stengel, 473.

eut probablement aussi des massacres. Knothe suppose que les Juifs chassés de Gœrlitz se rendirent à Breslau, parce que les registres de cette ville (années 1351-1359) mentionnent les noms juifs de Aaron et Arnold de Gœrlitz. Vers l'année 1370, il y eut sans doute de nouveau des Juifs à Gœrlitz, puisque cette localité avait à cette époque une maison de bains particulière pour les Juifs, « Judenbadstube ». Mais, en 1389, ils subissent une nouvelle persécution, ordonnée par le duc Jean de Gœrlitz, frère du roi Venceslas de Bohême, parce que (d'après un document daté du 30 avril 1389) la chevalerie et la bourgeoisie de Gœrlitz l'avaient prié de chasser les Juifs. Ils furent emprisonnés, leurs maisons confisquées, et la synagogue de la « Langegasse » démolie.

Lors des guerres hussites, la municipalité de Gœrlitz, dont les finances étaient en mauvais état, chargea, en 1433, le secrétaire Laurentinus Ehrenberg de demander à l'empereur Sigismond le droit de faire venir des Juifs. L'empereur lui accorda cette faveur, dans un document signé à Bâle, le 27 novembre 1433, et, en récompense de la constante fidélité de la ville, il renonça, au profit de la caisse municipale, à l'impôt juif auquel il avait droit [1]. A partir de ce moment, il y eut des Juifs à Gœrlitz, plus ou moins heureux. Leur nombre était fort minime. Il y a cinquante ans (en 1842), ils célébraient le service divin dans un logement particulier.

Il ne semble pas qu'après l'anéantissement des Juifs de Meissen en 1349, il s'y soit reformé une communauté. Les documents relatifs à l'emploi des biens juifs contredisent l'affirmation de plusieurs écrivains (Ursinus, Sidori et autres), d'après lesquels des Juifs se seraient établis de nouveau dans la Misnie, dont on trouverait des traces jusqu'au commencement du xve siècle. Ce qui n'est peut-être pas exact pour la ville de Meissen est vrai pour d'autres localités et surtout pour Freiberg. Dans l'intérêt des Juifs, le margrave Frédéric-le-Sévère et ses frères renouvelèrent en 1368 la bienveillante « Judenordnung » de Henri l'Illustre, en ajoutant un article exigeant la diminution du taux, pour empêcher le réveil de l'animosité contre les Juifs. Le taux annuel était réduit à soixante « groschen », un demi-groschen par semaine [2], ce qui était à peu près la somme fixée par l'empereur Charles IV. La taxe imposée aux Juifs en paiement de la protection qui leur était accordée fut fixée à mille florins pour deux ans [3]. Le montant de cet impôt, qui revenait aux princes, fut réglé pour un espace de temps défini ; une fois ce temps écoulé, il changea sou-

[1] *Neues Arch. f. sächs. Gesch. u. Alterthumskunde*, t. II, p. 67.
[2] Sidori, *Gesch. d. Juden in Sachsen*, p. 25.
[3] Ludwig, *Reliquiæ*, X, p. 229.

vent. En 1368, les Juifs avaient à payer, pour deux années, la somme de mille florins. Selon M. B. Lindau, les princes Balthazar et Guillaume promirent en 1375 leur protection particulière durant six années aux Juifs et aux Juives de leur pays contre une redevance annuelle de 1,100 florins rhénans. Les Juifs ne devaient pas être soumis à la juridiction des baillis et des maires, conserveraient tous leur privilèges, seraient défendus contre l'excommunication laïque ou religieuse et seraient traités avec autant de justice que les chrétiens.

A cette époque, des Juifs habitaient Dresde, car un document de 1375 mentionne l'impôt d'une maison de Dresde « qu'habitent et possèdent Salomon et Zadoch en compagnie d'autres Juifs ». En 1386, le Juif Michel, son frère Yocof de Prague et Nochmann sont désignés à Dresde comme prêteurs d'argent, et, en 1396, on cite comme propriétaires à Dresde les Juifs Yacof, Isaac et Simon, et, en 1409, Mosché de Haina et Salomon.

En 1411, les Juifs de toute la Misnie et de la Thuringe furent de nouveau, sur l'ordre du landgrave Frédéric, dépouillés de leurs biens. La municipalité de Dresde acheta au « landgrave » le « Judenhof » et la « Judenschule » (synagogue), qu'elle transforma en arsenal, en dépôt de marchandises, puis en grenier de blé et finalement en brasserie[1].

La situation des Juifs était sans doute meilleure quand, en 1425, Frédéric-le-Guerrier réduisit leur impôt, fixé cinquante ans auparavant, à 875 florins « en bon or et juste poids » et accorda des privilèges à certains d'entre eux.

On lit dans un document daté de Weissenfels : « Nous tenons à protéger nos Juifs et Juives, leurs enfants et domestiques demeurant dans nos pays, aussi bien ceux de l'autre côté de la forêt de Franconie que ceux de notre duché de Saxe, et nous promettons de défendre les biens appartenant à nos *Kammerknechte* ». Ainsi, la dénomination de « Kammerknecht » est irréfutablement prouvée par ce document[2].

Outre l'impôt ci-dessus, les Juifs payaient une taxe proportionnelle à leur fortune chaque fois que le prince régnant était obligé de prélever un impôt particulier sur le pays ou les villes. Les Juifs de Meissen n'avaient le droit d'acquérir un terrain que pour la construction d'une synagogue.

Un document de l'année 1425 prouve avec évidence que Frédéric-le-Guerrier maintenait la juridiction exercée par les rabbins,

[1] Richter, *Verfassungsgeschichte d. Stadt Dresden*, p. 229.
[2] Sidori, *Geschichte der Juden in Sachsen*, p. 33, note 1.

mais sous le contrôle des fonctionnaires de la ville et surtout du chambellan. Dans ce document, le privilège en vertu duquel les litiges entre chrétiens et Juifs ne pouvaient pas être jugés par le tribunal ordinaire est mentionné en ces termes [1] : « Nous adjoindrons une personne de notre conseil ou une autre personne honorable pour exercer la justice. »

Après la mort de Frédéric-le-Guerrier, survenue en 1428, une nouvelle persécution eut lieu sous son successeur, en 1430, à Dresde. Le « Pirnaer Mönch » rapporte qu'on accusa les Juifs d'avoir fait cause commune avec les partisans de Huss et contribué à augmenter la misère générale ; Hasche [2] dit aussi que « ce peuple avait aidé en secret les partisans de Huss et déprécié les monnaies ». Mais M. Leicht, se référant à la *Verfassungsgeschichte der Stadt Dresden* [3], regarde ce récit comme complètement faux. Il est d'avis que le prince-électeur, Frédéric-le-Doux, dont les finances furent épuisées par les guerres hussites, se procura de l'argent en confisquant les biens des Juifs riches. L'accusation de dépréciation des monnaies ne paraît pas fondée si nous considérons que les pièces de monnaie surnommées « Judenhüte » ne furent frappées que dix ans plus tard. Ce surnom populaire provient d'une confusion de la coiffure des mineurs avec les chapeaux à corne juifs. M. Leicht dit, à ce sujet : « Il était bien naturel de faire paraître dans les armoiries du pays le mineur, auquel on était redevable de la monnaie. La tête à barbe, sur le sceau de la ville de Meissen, n'est pas une tête de Juif, car les Juifs furent chassés longtemps avant qu'on l'ait employée à Meissen. Le peuple appelait ces pièces de monnaie « Judenkopfe », parce qu'on croyait y reconnaître le chapeau juif, mais la tête représente, sans aucun doute, celle d'un mineur. » Le docteur A. Möller rapporte, dans ses *Freibergische Annalen* de l'année 1440, que le prince-électeur Frédéric et le duc Guillaume entreprirent une réforme de la monnaie et qu'ils firent frapper à Freiberg des pièces à tête de Juif qu'on appelait « Judenhüte » et d'autres, plus petites, à tête de lion. Vingt grandes pièces valaient un florin romain. Pour l'année 1457, nous trouvons l'information suivante : « A Freiberg on a, pour la première fois, payé des « Kreutzgroschen et des Schwertgroschen » qui, bien que plus petits, valaient autant que les grands « Judenhüte ».

Ces faits prouvent que les Juifs n'étaient pour rien dans l'affaire de monnayage, puisque ceux de Freiberg avaient dû quitter cette

[1] Ludwig, *Reliquiæ*, X, 229.
[2] Hasche, *Diplomat. Gesch. Dresden*, t. II, p. 15.
[3] Richter, *Verfassungsgesch d. Stadt Dresden*, p. 231.

ville avant l'expulsion de leurs coreligionnaires de Dresde, chassés en 1430. Dans les *Freibergischen Annalen* (publiées en 1653) du docteur A. Möller, on trouve, à l'année 1411 : « Les Juifs, qui habitent le faubourg de Freiberg appelé « Judenberg », furent arrêtés pour usure et bientôt après expulsés du pays ». Peut-être aussi ne furent-ils chassés définitivement qu'en 1430, époque de la grande expulsion. Celle-ci, d'ailleurs, ne s'étendit pas loin, car de nombreux Juifs habitaient, après cette date, la petite ville, alors bohémienne, de Sayda, près de Freiberg, où ils possédaient des terres. Ce fait ressort du rapport suivant de Möller : « En 1467, la ville d'Oedern (Oederan, près de Freiberg), et deux ans auparavant, le 31 mars 1465, la petite ville de Sayda, ont été complètement consumées par le feu. La ville d'Oedern s'est bientôt relevée de ses cendres, mais la ville de Sayda n'a été reconstruite qu'à moitié, parce qu'on avait chassé les Juifs, cause du sinistre, et qu'on ne leur permit plus de s'y établir ». La partie du faubourg de Freiberg auparavant habitée par les Juifs (aujourd'hui le « Rother Weg ») fut donnée à l'Église, comme le prouvent les Annales de Möller : « Le 26 mars 1545 le duc Maurice donna en fief, en 1441, le « Judenberg » situé près de la porte d'Erb. »

Étant donné la situation des Juifs au milieu du xve siècle, on comprend facilement que tantôt on les tolérait et tantôt on les chassait. Déjà, en 1248, on disait des Juifs de Leipzig que leur commerce avait attiré sur eux l'attention de la bourgeoisie de cette ville. Dans cette ville, la synagogue et la « Judengasse », appelée « Judenbourg », étaient situées, jusqu'au xvie siècle, sur le « Fleischerplatz » (sur la Pleisse), près du moulin des Cordeliers (*Barfussmuhle*). Sur l'ordre du prince-électeur Frédéric, la municipalité de Leipzig accorda le droit de séjour, le 29 mars 1430, à un certain Abraham, à sa femme, à ses enfants et à son gendre, et elle lui promit protection contre le paiement d'une somme de 60 florins rhénans, impôts compris. En 1441, on leur permit d'établir une synagogue dans une maison particulière[1]. Mais comment concilier cet acte de tolérance du prince Frédéric avec la lettre qu'il écrivit, en date du 26 février 1430, à la municipalité de Dresde, que c'était sur ses ordres que les citoyens de Dresde avaient attaqué la veille les Juifs de cette ville[2]? Ce qui paraît certain, c'est qu'à cette époque les Juifs eurent beaucoup à souffrir, mais sûrement c'est une légende, qu'on les eût poussés par la force dans un marais (*Judenteich*), qui ne fut comblé qu'en 1848.

[1] Sidori, *Gesch. d. Juden in Sachsen*, p. 37.
[2] Richter, *Verfassungsgsch*, p. 231-234.

Le « Judenteich » (aujourd'hui le *Georgsplatz* avec le Gymnase de la Croix) portait, en réalité, ce nom bien avant la persécution. Il est désigné dans un compte de constructeur sous le nom de « Yodin Teich » et avait reçu cette appellation probablement à cause de sa proximité du cimetière juif. Parmi les Juifs de Dresde expulsés ou massacrés en 1430, se trouvaient sans doute Salomon, Kaczmann, Perla, Jocof Pregerynna, Smol et Senelskint, mentionnés en 1429 comme contribuables de Dresde et qui disparaissent à partir de cette date. Cependant cette expulsion de l'année 1430 ne fut pas complète, car un document de la même année mentionne un Juif, Jordan, habitant Dresde, où il possédait une propriété. Ce document, cité par Hasche [1], contient la ratification seigneuriale de l'acquisition du village de Podenbrose, qu'avait acheté Jordan à un certain Vincent Busmann, de Dresde, et qu'il avait cédé aux maîtres Nicolas Tirman et Pierre Zuzka, également de Dresde.

A ce moment, il n'y avait à Dresde que quelques Juifs, les « Hofjuden », parmi lesquels se trouvait, à la fin du xve siècle, la famille d'un juif polonais Baruch, dont le nom est estropié en « Waroch » dans les documents qui le concernent. Le chroniqueur Lindau rapporte qu'en ce temps plusieurs Juifs jouissaient d'une grande réputation comme médecins, mais l'Eglise leur rendait difficile l'exercice de leur profession au milieu des chrétiens, en refusant l'absolution à ceux qui se faisaient soigner par un Juif, fût-il le médecin du prince. A Dresde vivait un « vieux Juif » qui fut appelé à Altenbourg par la princesse Marguerite, pour soigner un de ses fonctionnaires malade [2]. C'était sans doute maître Waroch (Baruch), auquel les princes Ernest et Albert délivrèrent, à la date du 26 mai 1468, une lettre spéciale de protection [3]. Dans cette lettre, il est dit que Waroch est un très habile chirurgien, ainsi qu'il l'a prouvé à plusieurs reprises, et les princes le prennent sous leur protection particulière, avec sa femme, ses enfants et ses domestiques, en retour de quoi il aura à accorder ses services, comme chirurgien, aux princes et aux personnes que ceux-ci lui indiqueront. Les princes promirent de lui donner tous les ans, tant qu'il resterait à leur service, trente mesures de blé, un baril de vin, six quarts de bière, vingt moutons et un bœuf. De plus, Waroch et ses deux fils (Meyer et Moïse) avaient le droit d'habiter la maison de leur père, avec leurs femmes, enfants et domestiques et d'aller et venir pour gagner leur vie comme tout le

[1] Hasche, *Urkundenbuch*, p. 234.
[2] Voir Langenn, *Herzog Albrecht der Beherzte*, p. 464.
[3] M. B. Lindau, *Gesch. d. Residenzstadt Dresden*, p. 225.

monde. Mais « si les deux fils voulaient s'établir dans d'autres maisons de la ville, l'autorisation du prince serait nécessaire. Les fils n'auraient pas à payer d'impôts, mais seulement à fournir les redevances au bourgmestre et aux conseillers municipaux, comme il était de règle pour les autres habitants de Dresde [1]. » Quand un jour le pharmacien Hüffner refusa de vendre des médicaments au médecin juif, les princes lui firent notifier par la municipalité de Dresde « qu'il fournît au chirurgien des médicaments et tout ce qui lui serait nécessaire, contre argent » [2].

Sur la demande de la mère d'Albert-le-Courageux, Waroch se rendit, en 1490, à Altenbourg pour soigner un de ses fonctionnaires. Le malade fut guéri, puisque quelque temps après le clergé lui refusait l'absolution, sous prétexte qu'à Pâques il avait pris un médicament des mains d'un médecin juif et qu'il continuait de s'en servir [3]. Il paraît, du reste, que Waroch ne pratiquait pas seulement la chirurgie, car la lettre du prince lui permettait, de même qu'à ses enfants, de prêter de l'argent, excepté sur des biens volés, des ornements sacerdotaux, et sur tout ce qui appartient à l'Eglise. « Si un inconnu vient chez le Juif pour emprunter sur gages, il doit lui demander son nom et le bien retenir. » Pour le reste, dans le cas de litige entre chrétiens et Juifs, les dispositions des ordonnances antérieures relatives aux Juifs furent maintenues. La lettre ajoute, à la fin, que les faveurs et privilèges, accordés par les empereurs et les rois aux Juifs de Nuremberg et de Ratisbonne, seront également maintenus.

A la fin du xve siècle, les « Kammerknechte » impériaux devinrent les protégés du prince régnant; malheureusement l'antipathie de la foule pour les Juifs resta la même. On aurait pu espérer qu'avec la Réforme, la situation des Juifs en Saxe s'améliorerait; elle empira plutôt, par suite de la recrudescence du fanatisme et du peu d'empressement des autorités à les protéger.

A. Lévy.

(*A suivre.*)

[1] *Dresdner Rathsarchiv-Miscellanea.*
[2] Richter, 334.
[3] Voir Langenn, *Herzog Albrecht der Beherzte*, p. 463.

LE TRÉSOR DES JUIFS SEPHARDIM

Notes sur les familles françaises israélites du rit portugais[1]

III.

ARRÊT D'EXPULSION CONTRE LES JUIFS DE LA GUIENNE EN 1684.

Cause réelle des mesures prises contre les Juifs du Midi de la France de 1600 à 1700; la magistrature refuse d'appliquer ces mesures. — Communautés de Biarritz, Bidache, Orthez, Peyrehorade et Saint-Jean-de-Luz au XVIIe siècle. — Projet d'expulsion des Nouveaux-Chrétiens de Bayonne en 1602; lettre du maréchal d'Ornano en leur faveur. — Expulsion ou émigration de Juifs bordelais en 1615 et 1675. — Familles Gonzalès et Louis. — Arrêt du Conseil d'Etat du 20 novembre 1684 ordonnant la sortie de diverses familles israélites de Bordeaux, Bayonne, Bidache, Dax et Peyrehorade. — Familles Lombroso, Vidal, de Campos, Monsanto, Ledesma, et Aboab de Fonseca. — Condamnations, en Espagne et en Portugal, de Juifs revenus de la Guienne.

Avant de conquérir définitivement la liberté complète du culte, les Juifs portugais eurent parfois à lutter contre des retours apparents de fanatisme. Nous disons : apparents, parce que les mesures sévères prises à leur égard, sous prétexte d'appliquer le fameux édit d'expulsion de 1394, masquaient fort mal des causes immédiates peu estimables : jalousies de boutiquiers, la plupart du temps. Hâtons-nous de constater, d'ailleurs, que le clergé, la haute magistrature et les corps municipaux refusèrent toujours d'exécuter strictement les ordonnances et arrêts surpris à la bonne foi du pouvoir central. Les documents que nous citons le démontrent péremptoirement.

Il faut rappeler, tout d'abord, que, vers 1684, il y eut, en Guienne, une forte immigration de *marranes*, à la suite de l'ordonnance du roi de Portugal Dom Pédro II (5 août 1683), expulsant de ses domaines tout *nouveau chrétien* condamné par l'In-

[1] Voir *Revue*, t. XX, p. 287, et t. XXV, p. 97.

quisition [1]. Sous le couvert des lettres-patentes de naturalité accordées aux Portugais par Henri II en 1550, divers groupes de Séphardim se constituèrent en Guienne dans des villes autres que Bordeaux et Bayonne et dont voici la liste :

1° Biarritz [2], communauté créée à la suite d'un arrêt rendu par le parlement de Bordeaux en 1597.

2° Bidache [3], dont la *Kehila* était dite בית אל, ou Maison de Dieu [4].

3° Orthez [5], qui reçut, vers 1597, quelques familles venues de Bordeaux.

4° Peyrehorade [6], qui portait le gracieux titre de נוה שלום, *Nevé-Schalom*, demeure de paix, et dont le premier cimetière israélite fut acquis, « le 6 janvier 1628, de dame Esther de Saint-» Geniès, vicomtesse d'Orthe, et de messire Anthonin d'Aspremont, » son fils, par Simon Vas, Antoine Gomès et Jean Fernandez-» Cœillon [7], marchands de la Nation Portugaise, habitant à Pey-» rehorade », pour le prix de 165 livres tournois [8].

5° Saint-Jean-de-Luz [9], connu dans les annales du Judaïsme français par le martyre de la néo-chrétienne Catherine Fernandes, Portugaise, brûlée vive par la populace, en mars 1619. Elle avait été accusée d'avoir craché l'hostie en recevant la communion de l'un des trois prêtres portugais qui desservaient alors la communauté des Nouveaux-Chrétiens de Peyrehorade [10].

Le premier arrêt d'expulsion promulgué, au XVIIe siècle, contre les Juifs de Guienne, paraît être celui de 1602, concernant les Portugais du Bourg-Saint-Esprit. Les habitants obtinrent du roi l'ordre de faire sortir du pays tous les Nouveaux-Chrétiens ; mais le maréchal d'Ornano, mieux informé en sa qualité de lieutenant-général de la province, intervint en faveur des Juifs portugais. Voici la lettre qu'il écrivit au Roi, à ce sujet, le 2 avril 1602 [11] :

Sire, j'esperois bien que V. M. ne feroit pas exécuter la commission qu'elle a faict expédier au lieutenant général de Bayonne pour frère retirer les Portugois qui sont ez environs dudict Bayonne, sans

[1] Kayserling, *Gesch. der Juden in Portugal*, 355-356.
[2] Canton et arrondissement de Bayonne (Basses-Pyrénées).
[3] Chef-lieu de canton de l'arrondissement de Bayonne.
[4] Kayserling, *Die Juden in Navarra*, p. 150.
[5] Chef-lieu d'arrondissement dans les Basses-Pyrénées.
[6] Chef-lieu de canton de l'arrondissement de Dax (Landes).
[7] Il faut lire : Fernandes Coelho.
[8] Henry Léon, *Hist. des Juifs de Bayonne*, ch. XX (sous presse).
[9] Chef-lieu de canton de l'arrondissement de Bayonne.
[10] Le regretté Isidore Loeb a publié une note très complète sur cette malheureuse affaire dans la *Rev. des Ét. juiv.*, t. XXII, p. 107-111.
[11] Archives historiques de la Gironde, XIV, n° 247.

me fère sçavoir ce qui estoit de sa volonté, puisque cela regarde la charge qu'il luy a pleu me donner en ceste province et que je n'apporte aucune difficulté à ce qui est du bien de son service. Je n'y ay point esté trompé en aiant receu une de ses lettres en mesme temps que ceux dudict Bayonne me pressoient par un depputé qu'ilz m'avoient envoyé de tenir la main à la retraicte desdicts Portugois, ausquelz ledict lieutenant avoit desjà faict signiffier ladicte commission, affin que lesdicts Portugois eussent à desloger dans le temps que V. M. leur a prescript, et ne seroient espargnez par l'advis de quelques marchands dudict Bayonne, si je n'eusse apporté une sursoiance de ceste poursuite jusques au X de may prochain, pour avoir temps de me rendre sur les lieux, cognoistre du mérite du faict et fère effectuer ce qui est du commandement de V. M.

Ce qui m'a faict résoudre de fère différer cest affaire et désirer d'en cognoistre, a esté les contrariétez qui s'y rencontrent, m'ayant esté representé que la poursuite de la retraicte desdictz Portugois n'est faicte qu'à la suscitation des marchanz pour leur interest, et que ces estrangers n'aprochent nullement le nombre qu'on a faict entendre à V. M.

ALFONCE D'ORNANO.

L'intervention du maréchal, appuyé par le Parlement de Bordeaux [1], sauva la communauté de Bayonne, qui portait alors le nom de נפשות יהודה.

Il est à peu près certain que la déclaration du roi, en date du 23 avril 1615, ne fut pas davantage appliquée aux Juifs de Guienne, car « ils étaient devenus tellement indispensables au commerce... » que les magistrats [de Bordeaux] prirent sur eux de les défendre »[2]. Cette ordonnance était pourtant bien catégorique : elle n'accordait qu'un mois aux Juifs pour évacuer le territoire français « sur peine » de la vie et de confiscation de tous leurs biens »; elle menaçait du même châtiment ceux qui oseraient « les recevoir, assister ny » converser avec eux, ledit temps passé [3] ».

Je citerai, pour mémoire, deux lettres des jurats de Bordeaux au marquis de Châteauneuf sur les excès commis par la garnison [4]. La première (21 décembre 1675) annonce que les Portugais, qui tiennent des rues entières « et font un commerce considérable », songent à quitter la ville. La seconde (30 décembre 1675) nous apprend que « Gaspard Gonsalles et Alvarez, qui sont des plus » considérables », sont déjà sortis de Bordeaux et « nous nous aper- » cevons, disent les magistrats, que le commerce cesse ».

[1] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 114.
[2] Detcheverry, *Hist. des Israélites de Bordeaux*, p. 51.
[3] Bibliothèque nationale à Paris, ms. f. fr. 21,616, f° 24.
[4] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 63.

Le *Gaspard* GONSALLES ou GONZALEZ, dont il s'agit ici, était bourgeois de Bordeaux[1] et, peut-être, parent du *Louis Gonzalet* qui fut compris dans un arrêt du Conseil de 1684, expulsant un grand nombre de Juifs établis en Guienne[2].

Cette famille *Gonzales* ou *Gonzalez* était originaire de Portugal : le 28 janvier 1572, on trouve déjà le nom de *Jean Gonzales*, de Porto, dans un acte du notaire bordelais Castaigne[3].

Pendant le XVIIIe siècle, on voit, à Bordeaux, les personnes suivantes portant ce nom très répandu dans la Péninsule :

I. — *Abraham Louis Gonsales*, qui eut trois fils circoncis le 12 août 1706, le 26 mars 1709 et le 9 mars 1719 ; le seul dont nous connaissions le nom est le premier-né, *Daniel*[4].

II. — *Rachel Gonsales*, qui fut marraine, le 2 mai 1717, de son petit-fils Jacob d'Isaac Cohen[5].

III. — *Emmanuel Lopes Gonsalles*[6], père de deux enfants, circoncis aux dates suivantes : 1° *David*, 5 février 1748 ; et 2° *Daniel*, le 23 octobre 1750. — Cet Emmanuel Gonzales paraît être le petit-fils d'Abraham, cité plus haut.

IV. — *Moïse Gonsalles*[7], qui souscrivit généreusement pour les subsistances de la ville en 1792, de même qu'il avait fait, dix ans auparavant, lorsque la Communauté réunit plus de 60,000 livres » pour offrir au roi un vaisseau de ligne »[8]. — Je crois qu'il fut père de *Lucien Moïse Gonzales*[9], nommé, en novembre 1844, notable de la Communauté de Bordeaux, en même temps que *Salomon Gonzales*.

Le nom de LOUIS ou *Luis*, que nous avons vu joint à celui de Gonzales, paraît être une altération de *Lévy* ; c'est ainsi que les Juifs anglais ont le patronymique *Lewis*. Quoi qu'il en soit, la famille *Louis* est anciennement fixée en France. Le 26 novembre 1700 eut lieu l'enregistrement des armoiries des deux Juifs de Bayonne : *Alvaro Louis*[10], qui portait d'azur à 3 chevrons d'argent, et *Manuel Louis*[11], d'azur à 2 lions affrontés d'or. Par le Rôle des Juifs de Bordeaux en 1636, on apprend que « la femme de

[1] Malvezin, *loc. cit.*, p. 134.
[2] Archives nationales, E 1824.
[3] Francisque Michel, *Hist. du commerce à Bordeaux*, t. II, p. 416.
[4] *Thezoro de los circumsidados*, A, f°s 1, 4 et 9.
[5] *Ibidem*, A, f° 30.
[6] *Ibidem*, B, f° 15, n° 93, et f° 21, n° 129.
[7] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 69.
[8] Archives du Consistoire israélite de Bordeaux, *Registre des Délibérations de la Nation portugaise depuis le 11 mai 1710*, n° 105, f° 130 r°.
[9] *Archives israélites*, t. VI (1845), p. 154.
[10] Bibliothèque nationale, *Armorial général*, Guienne, p. 1145, n° 126.
[11] *Ibidem*, n° 129.

» *Jacques Louis*[1], absent, [demeurait avec ses] 2 enfants, rue du » Mirail ». L'un de ces deux enfants est le *Jacob Louis*[2], âgé de 47 ans, qui habitait la Martinique, en 1680, avec *Rachel*, sa femme, âgée de 25 ans, et son fils *Abraham*, âgé d'un an et demi. Ce petit colon revint à Bordeaux : c'est l'*Abraham Louis Gonsales* que nous avons cité plus haut.

Lorsqu'ils se trouvaient à la Martinique, les *Louis* possédaient, en 1683, 13 nègres, 11 négresses, 3 négrillons et 3 négrillonnes sur leur propriété [3].

A Bordeaux, au commencement du XVIIIe siècle, on trouve encore : 1° *Jacob Luis*, père d'*Abraham*[4], circoncis à 18 ans, le 2 mars 1719 ; — 2° *Rebecca Louis*[5], marraine d'Isaac Peigne, le 3 janvier 1735 ; — 3° *Abigaïl Louis*[6], marraine d'Alchanan bar Isaac, le 19 janvier de la même année ; — 4° *Abraham de Daniel Louis*[7], qui fut parrain de David Rodrigues, le 16 novembre 1744.

J'ai eu plusieurs fois occasion de citer un arrêt du Conseil d'Etat, du 20 novembre 1684, expulsant un certain nombre de Juifs de la Guienne.

Il se compose d'un dispositif général, qui fut seul enregistré au Conseil, et d'une liste ajoutée ensuite d'après les renseignements reçus de la province. Cette liste, comme on le verra, paraît avoir été confectionnée sans éléments sérieux, ce qui enlève une grande partie de son importance documentaire à l'arrêt même. Les noms de famille sont très mal reproduits ; on s'est parfois contenté d'un prénom ou d'une indication encore plus vague.

Le nombre de 93 familles expulsées, indiqué dans l'original, n'est même pas exact.

M. Théophile Malvezin[8] ne semble connaître cet arrêt que d'après la copie de Detcheverry[9] ; or, celle-ci est incomplète, car ce dernier auteur ne cite que les familles de Bordeaux, en ayant soin de prévenir qu'il manque « quatre noms rongés par les rats... [sur] le

[1] Detcheverry, *loc. cit.*

[2] Abr. Cahen, *Les Juifs de la Martinique*, dans la *Rev. des Étud. juiv.*, t. II, p. 103, note 1.

[3] Abr. Cahen, *loc. cit.*, p. 115.

[4] *Thezoro de los circumsidados*, A, f° 15.

[5] *Ibidem*, f° 46,

[6] *Ibidem*, f° 46.

[7] *Ibidem*, B, f° 6, n° 33.

[8] *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 132. — Cet auteur, excessivement exact et consciencieux quant aux faits, est généralement trop sobre lorsqu'il faut indiquer les sources. Néanmoins, la preuve qu'il n'a eu sous les yeux que la liste de Detcheverry, c'est qu'il ne mentionne, pas plus que lui, les noms de Manuel de Messe, Marie Desanges, Jacques Lombresso et François Mendez.

[9] *Hist. des Israël. de Bord.*, p. 64.

» titre déposé aux Archives ». Dans ces conditions, il me semble utile de publier le texte[1] même de cet arrêt avec la liste entière des diverses communautés ; le voici :

« Le roy estant informé qu'au préjudice de ces esdits et ord[onnan]ces rendus contre les Juifs, par lesquels il leur est fait deffenses de demeurer ny de s'establir dans le Royaume, Il s'en est trouué vn nombre considérable, qui résident dans les villes de Bourdeaux, Bayonne, Bidache, Dax et Peyrourade[2] sous le nom de Portugais, et entr'autres quatre vingts treize familles, lesquelles non seulement ne sont d'aucune vtilité au commerce, mais mesme sont à charge ausdites villes par leur pauureté, *à quoy estant nécessaire de pouruoir* — Sa Ma[jes]té estant en son Conseil, a ordonné et ordonne que ses Edits et ordonnances seront exécutées selon leur forme et teneur, ce faisant que les quatrevingts treize familles de Juifs compris et denommez dans le Rolle joint au present arrest qui résident dans les villes de Bourdeaux, Bayonne, Bidache, Dax et Peyrehourade sous le nom de Portugais, seront tenus[3] dans vn mois du jour de la publication du présent arrest, de sortir du Royaume, terres et pays de l'obéissance de Sa Ma[jes]té à peine de punition corporelle, enjoint Sa Ma[jes]té au s^r de Ris, con[seill]er de Sa Majesté en ses Con[sei]ls, M[aitr]e des requestes ord[inai]re de son hostel, comm[issai]re departy en la généralité de Bourdeaux de tenir la main à l'exécution du présent arrest. [*Signé* :] Le Tellier. »

A cet acte, qui, soit dit en passant, néglige absolument de se prononcer sur le sort des Juifs riches, est jointe la liste des expulsés; en voici la reproduction :

« *Rolle contenant les noms et surnoms des familles de Juifs establis dans les villes de Bourdeaux, Bayonne, Bidache, Dax et Peyrehourade sous le nom de Portugais, que Sa Majesté veut et ordonne qui sortent de son Royaume, terres et pays de son obeissance, suivant et conformément à l'arrest du 20 novembre 1684.*

» Premièrement.

» *Bourdeaux.*

» Antoine Nunes. — La veuue de Serrano. — Gonzalet Louis. — Jacques Pinel. — Manuel Gomez. — La ve Michel Henriques. — Philippes Nunes. — La veuve de Jacques Gornez. — François Gornez et sa mère. — La veuve Costas. — La veuve de Poiz. — Manuel de Messe. — Marie Desanges. — Jacques Lombresso. — François Mendez. — Antoine Mendez. — Francisco, garde de feu Mr de Roque-

[1] Archives Nationales, E. 1824.
[2] Peyrehorade.
[3] Je reproduis textuellement.

laure. — Dominique Vidal et sa famille. — Antoine Pachées. — Les nommez Mollinez.

» *Bayonne.*

» Vn savetier chez Nolibois et 4 au[tr]es dont on ne sçait pas le nom. — Paraneanou, chirurgien. — Diego Loxano. — La Manuella, veuve. — La veuve de Ville Real. — Vne veuve dont on ne sçait le nom. — Joseph. — Peloufe. — Manuel, barbier. — Aron Burgos. — Manuel Medine. — Simon et Louis Goumès. — La femme de Castille. — La v° de Monsanto avec ses enfants. — Pereyret. — La Morenne. — Loppes. — Campons Diego. — Sebastian.

» *Bidache.*

» Dogue Rodrigries. — Les nommées Pequignes. — Dom Bigail et son fils. — Antoine Gomés. — Le nommé Correges. — François Ladesme. — Le seignor Dom Diégue. — La veuve de feu Manuel Pindro. — La seignone[1] Pimemole. — Sebastian Dacongne. — Le seignor Aron. — Le seignor Blanque. — Manuel Samas. — Diegon Gouterous. — Louis Ladesme.

Dax.

» Isaac Leon. — Georges Fernandes. — Jacob Florez.

» *Peyrehourade.*

» Daniel Alfarin. — Bastran Rodrigues. — Eleonor Gomez. — La nommée Francisco. — Deux femmes nommées signore Malez et Anne. — Les nommées Branquet de Roumaren, mère et fille. — Le nommé Morenne. — La femme d'Antoine de Morais[2] et deux filles d'Eleonor Jobar. — La veuve d'Eléonor Jobar[3]. — La veuve de Sebastien Rodrigues. — Isabeau Florez et son fils. — Aaron Melin. — Abraham Pays. — La veuve de feu Donartey. — La femme de Gouteyres avec ses enfans. — La nommée Barrabas, veuve de Dom Gabriel. — Le nommé Cardoze. — La nommée Marinhas[4]. — Manuel Pontoche. — La sœur de Cardoze. — Piron Garsies. — Le nommé Sicaillou[5]. — Jouan de Lamou. — La femme Dalonce[6] Paradey. — Les nommées Fonsèques, qui sont deux sœurs et une fille. — Henriques Sapateyrou[7]. — La femme de Sébastien Rodrigues, surnommé Prince. — La femme de feu Bergary. — Le nommé Gaspard. — Peros Gommez. — Le nommé Pasque. — La n[omm]ée Séraphine. —

[1] La *seignone* pour *senhora*.
[2] *Morais* est pour *Moraes*.
[3] Ce nom est biffé sur l'original.
[4] Lecture douteuse.
[5] Il faut peut-être lire *Ficaillou*, en portugais *Ficalho*, le *lh* se prononçant comme *ll* français mouillé.
[6] Il faut lire : *de Alonso*.
[7] *Sapateiro* n'était pas un nom, mais un qualificatif. Ce mot est portugais et signifie *cordonnier*.

La veuve Dalbreu [1] Fonseque. — Antoine Ribeyrou. — La nommée Messie.

A vrai dire, cet arrêté de 1684 paraît n'avoir occasionné qu'un déplacement très momentané des expulsés. Nous les retrouvons tous, en effet, revenus dans la région bien peu d'années après.

Cet acte n'en constitue pas moins un document intéressant et mérite quelques commentaires que nous classerons d'après les noms de lieux.

Bordeaux. — Il y a 21 expulsés. Signalons le nom de *Jacques Lombresso*, illustré, au XVIIe siècle, par le rabbin *Jacob* LOMBROSO, dont la Bible hébraïque (Venise, 1639) est connue de tous les exégètes. Le criminaliste juif italien *Cesare Lombroso* est un descendant direct du rabbin.

On remarquera aussi, parmi les soi-disant expulsés de 1684, un certain Francisco, qui était « garde de feu M. de Roquelaure ». Ce devait être un soldat, car il ne peut s'agir ici que de Gaston, duc de Roquelaure, pair de France, gouverneur de la Guienne, mort, en 1683, maréchal de France [2].

Enfin, l'on doit prendre note de la présence à Bordeaux, avant 1700, de la famille avignonaise VIDAL, dont nous avons parlé dans notre premier chapitre, et qui a fourni au judaïsme français du XIVe siècle des hommes remarquables tels que le rabbin *Vidal de Narbonne*, mort en 1375, philosophe et exégète vraiment original.

Bayonne. — L'arrêt du Conseil de 1684 mentionne plus de vingt expulsés. Parmi les noms à rectifier on peut citer *Pereyret*, qui doit être lu *Pereyra* ; *Morenne* = Moreno ; *Campons* = Campos.

La famille *de* CAMPOS, dont il s'agit ici, venait d'arriver d'Espagne, où elle avait été très persécutée peu auparavant : en 1680, *Gaspar de Campos* et sa sœur *Phelippa* avaient figuré dans un auto-da-fé à Madrid [3].

Au commencement du XVIIIe siècle, malgré l'expulsion de 1684, il y avait à Bordeaux plusieurs de Campos, parmi lesquels nous mentionnerons :

I. — *Abraham de Campos*, qui épousa *Esther Lopès*, et qui figure comme parrain, le 14 septembre 1714, à la circoncision d'Isaac Lopès [4]. Sa femme fut marraine de Jacob Israël Cardozo [5], son neveu, le 29 novembre 1719.

[1] Il faut lire : de *Abreu Fonseca*.
[2] La Chenaye-Desbois, *Diction. de la Noblesse*, t. XVII, p. 650 de la 3e édit.
[3] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 143.
[4] *Thezoro de los circumsidados*, A, f° 8.
[5] *Ibidem*, A, f° 17.

II. — *Aaron de Campos*, qui souscrivit pour 25 livres dans le rôle des taxes[1] que la communauté de Bordeaux imposa à ses membres en 1730. Il fut parrain de l'avignonais Aaron Delpuget[2], le 11 septembre 1741. Il l'avait été également de Benjamin Cortezes[3] venu d'Espagne et circoncis le 19 mai 1726. — Aaron de Campos eut un fils, né à Bordeaux le 20 avril 1713 et nommé *Abraham*[4] ; il eut aussi une fille appelée *Rachel*[5].

III. — *Isaac de Campos* fut parrain de son petit-fils David Cardozo[6], le 11 octobre 1717, et, avec *Rachel*, sa femme, de leur neveu David Peña[7], le 2 janvier 1733.

IV. — Nous pouvons encore nommer *Jacob de Campos*, parrain de Jacob Nonnes[8], le 27 août 1720 ; — et *Anna de Campos*, marraine de Nasaoth Toledo[9], le 29 janvier suivant.

La « *Veuve de* MONSANTO », expulsée de Bayonne avec les de Campos en 1684, fit comme eux et alla s'établir à Bordeaux. Son fils, *Abraham Rodrigues*, eut un enfant nommé *David-Rodrigues Monsante*. Celui-ci fut père de : 1° *Abraham Rodrigues*[10], circoncis le 6 décembre 1761, « âgé d'un mois, par maladie », ayant pour parrain son grand-père *Abraham Rodrigues*, et sa grand'-mère Rachel Mélendres ; — 2° *Jacob-Rodrigues Monsante*, dont nous parlerons ci-après ; — 3° *David-Rodrigues Monsante*, circoncis[11] le 19 juillet 1768.

Jacob Rodrigues Monsanto a été circoncis à Bordeaux, « âgé » de 38 jours », le 28 septembre 1763, ayant pour parrain son oncle Abraham Melendres[12]. Il a publié à Paris, en 1844, un *Calendrier hébraïque suivant Rab Samuel, pour servir depuis le 1er Tisri 1575 jusqu'au 29 Elul 5624*.

Bidache eut, en 1684, seize expulsés qui restèrent tous dans la région. On trouve parmi eux : « Samuel Samas ». Je crois que ce nom doit être lu : Samuel, *samas*, ce qui permet de supposer que cette communauté, officiellement néo-chrétienne, avait une organisation du culte israélite et un bedeau.

[1] Malvezin, *loc. cit.*, p. 186.
[2] *Thezoro*, A, f° 58.
[3] *Ibidem*, A, f° 34.
[4] *Ibidem*, A, f° 7.
[5] *Ibidem*, A, f° 50.
[6] *Ibidem*, A, f° 12.
[7] *Ibidem*, A, f° 43.
[8] *Ibidem*, A, f° 18.
[9] *Ibidem*, A, f° 20.
[10] *Ibidem*, B, f° 40, n° 252.
[11] *Ibidem*, B, f° 43, n° 279.
[12] *Ibidem*, B, f° 41, n° 261.

Quant à *François* et à *Louis Ladesme*, de Bidache, ils appartenaient à la famille LEDESMA, qui a donné à l'Espagne du XVIIe siècle un peintre [1] et un poète [2] estimables.

Les *Ladesma* ou plutôt *Ledesma* tirent leur nom de la ville de Ledesma [3], où existait, au XVe siècle, une importante *aljama* de Juifs [4].

En 1709, le 3 mars, le Mohel bordelais Jacob de Mezes inscrivait sur son registre [5] qu'il avait dû faire subir une nouvelle opération à Israël Lopes Peña, âgé de six ans, et fort irrégulièrement circoncis, en Espagne, par un certain *Jacob de Ledesma*.

Le 9 mai 1753, nous voyons, à Bordeaux, *Rebecca Loppes Dias Ladesme* servir de marraine à Joseph Mendès Molina [6]. Elle était portugaise, alliée aux Rodrigues Pereire. « Les Ledesma étaient [en » Portugal], des médecins distingués » ; *José-Gabriel Rodrigues Ledesma*, médecin vers 1740, eut un fils nommé *Antonio*, également docteur en médecine, qui fut le père de *Rita Alexandrina Ledesma*, épouse de José Antonio de Castro [7], de Bragance.

Dax paraît n'avoir jamais été le centre d'une forte colonie juive. Il n'y eut que trois familles à expulser en 1684.

Peyrehorade était, au contraire, une communauté importante : elle compta plus de quarante expulsés.

La « Veuve d'*Albreu Fonsèque* », figurant parmi les Juifs de Peyrehorade en 1684, était une ABREU ou ABOAB FONSECA, famille venue du Portugal en Guienne dès le XVIe siècle. On croit même que le célèbre rabbin *Isaac ben Mattatia Aboab de Fonseca* naquit dans cette province [8].

En 1713, nous voyons à Bordeaux, probablement de passage, *Abraham Aboab de Fonseca* [9], habitant Peyrehorade. On y trouve encore sa tombe qui porte l'inscription suivante [10], de l'année 1739 :

[1] José de Ledesma, né à Burgos en 1630, mort en 1670.

[2] Alonso de Ledesma, qui publia en 1600, à Madrid, des *Conceptos espirituales*, longtemps célèbres en Espagne.

[3] Il s'agit ici de la ville de Ledesma, située dans la province de Salamanque, non loin du Traz os Montes.

[4] Amador de los Rios, *Hist. de los Judios de España*, t. III, docum. III, p. 597.

[5] *Thezoro de los circumsidados* A, f° 3.

[6] *Ibidem*, B, f° 26, n° 162.

[7] *Lettre de José Carlos Ledesma Pereira de Castro, maire de Bragance, à M. Eugène Pereire*, du 5 janvier 1878.

[8] Isidore Loeb, *Rec. des Etud. juiv.*, t. XXII, p. 111. — Barbosa, *Bibliotheca Portugueza*, t. II, p. 915, le fait naître à Lisbonne, et Innocencio da Silva, *Diccion. bibliographico portuguez*, t. III, p. 231, attribue à la ville portugaise de Castro-Daire l'honneur de lui avoir donné le jour.

[9] *Thezoro de los circumsidados* A, f° 7.

[10] Premier cimetière israélite de Peyrehorade. M. Henri Léon, dans le chap. XX de son *Hist. des Juifs de Bayonne*, donne la traduction suivante : *Sépulture du très honorable vieillard Abraham Aboab Fonsèque, qui mourut en 5499.*

מצבת
קבורת הישיש והנכבד
אברהם אבוהב פונסקו
נפטר לעולמו שנת התצ"ט

Nous aurons lieu de parler d'autres familles Fonseca ou Fonsèque, mais nous citerons encore le sieur *Calef Abouaf Fonseque* [1], parrain, avec sa sœur *Esther* Alvarez, de Jacob Soref, circoncis à Bordeaux, le 7 août 1761.

Quant à « la femme de Sébastien Rodrigues, surnommé Prince », que nous trouvons parmi les expulsés de Peyrehorade en 1684, elle ne dut pas aller bien loin. Les trois cimetières israélites de cette petite ville contiennent maintes générations de Rodrigues, de 1637 à 1787.

Comme on le voit, les quelques arrêts d'expulsion prononcés contre les Juifs de la Guienne au XVIIe siècle n'ont jamais été mis sérieusement à exécution. Le rôle joint à celui de 1684 contient déjà des ratures sur l'original même!

Qui eût osé, d'ailleurs, renvoyer alors dans leur patrie d'origine les malheureux Israélites hispano-portugais de Bordeaux, Bayonne, Peyrehorade, etc.? Tout le monde n'avait-il pas encore présent à l'esprit le grand auto-da-fé de Madrid, en 1680? On y avait vu, couverts du san-benito, monter courageusement sur le bûcher, Manuel Dias Sardo et Luiz Saraïva, de Bordeaux; Juan Ibanez, de Peyrehorade; Fernando Rodrigues Penamacor, de Bidache.

En 1684 précisément, le 9 novembre, nous trouvons sur la *Liste des personnes qui doivent entendre leurs sentences dans l'auto-da-fé en l'église de Saint-Dominique de Lisbonne*, « Gaspar F[e]r-
» [nand]es Marquez, nouveau chrétien, négociant, [âgé de] 38 [ans],
» naturel de Villaviçosa, demeurant dans la ville de Bordeaux,
» royaume de France ». Pour être rentré en Portugal, il fut condamné à l'amende honorable et à la prison perpétuelle [2].

Voilà à quoi s'exposait tout Juif Sephardi quittant, même temporairement, la terre hospitalière par dessus toutes, la France.

L. Cardozo de Béthencourt.

[1] *Thezoro*, B, f° 40, n° 250.

[2] Bibliothèque nationale à Paris, Ms. portug. 25 ou Suppl. fr. 4019³, f° 76, v°. Lista de pessoas que hão de ouvir suas sentenças no auto publico da fée, que se celebra na Igreja do conuento de S. Domingos desta cidade de Lx^a hoje domingo 26 de 9^bro de 1684.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

I

Genèse, XXVII, 33.

Lorsque Esaü, après qu'Isaac a béni Jacob, vient à son tour apporter à son père le gibier demandé, et réclame sa bénédiction, Isaac est saisi d'une grande agitation et s'écrie : « Qui donc est celui qui a pris du gibier et m'en a apporté ? J'ai mangé de tout[1] avant que tu ne sois venu, et je l'ai béni. *Eh bien, il restera béni* (גם ברוך יהיה). » On reconnaîtra que la première phrase ne cadre guère avec les derniers mots. Si Isaac est tellement surpris de l'arrivée d'Esaü, il ne peut pas, au même moment, s'empresser de déclarer qu'il ratifie la ruse de Jacob. Il doit se borner à annoncer à Esaü ce qui s'est passé. Que la bénédiction, une fois donnée, ne puisse être reprise, cela va de soi, et Esaü ne pense pas un instant à demander à son père de revenir sur l'acte accompli. Dans les idées populaires, le fait l'emporte sur l'intention. Mais à quoi sert d'ajouter גם ברוך יהיה ? Loin d'exprimer la résignation d'Isaac, comme le croient les exégètes modernes, ces mots, s'ils ont un sens, indiquent qu'Isaac pourrait reprendre sa bénédiction, mais qu'il ne veut pas le faire. C'est bien ainsi que l'a compris l'exégèse traditionnelle. Mais alors cette phrase ne s'adapte pas aux premières paroles d'Isaac.

Au point de vue grammatical, il y a une autre difficulté. Le mot גם devrait précéder יהיה et non pas ברוך, puisqu'il s'agit, pour

[1] L'expression מכל est bizarre. Qu'importe qu'Isaac ait mangé de tout ou non ? Peut-être faut-il lire אָכֹל ou מֵאָכֹל ?

Isaac, d'affirmer que Jacob *restera* béni. L'inversion insolite de ברוך יהיה aurait une raison d'être si le mot important était ברוך, mais c'est, au contraire, sur יהיה qu'il y a lieu d'appuyer, d'après le sens qu'on donne à la phrase.

Enfin, on a remarqué que, en tête du verset suivant, le mot ויהי manque. On a expliqué cette omission en disant que יהיה, du verset précédent avait fait tomber le mot ויהי ; mais la locution ויהי כשמע est si fréquente, qu'une négligence pareille d'un copiste est difficile à admettre.

Nous nous permettrons, pour résoudre ces difficultés, de risquer la supposition suivante : Dans le texte primitif, selon nous, les mots גם ברוך se rattachaient à ואברכהו, et ברוך n'était pas le participe, mais l'infinitif absolu בָּרוֹךְ, comme on trouve dans Josué, XXIV, 10, ויברך ברוך אתכם. Quant à la présence de גם entre le verbe et son infinitif, la Genèse (XXXI, 15) nous en fournit un autre exemple tout à fait semblable dans la phrase : ויאכל גם אכול את כספנו « et même il a mangé notre argent ». ואברכהו גם ברוך serait donc à traduire : « et aussi je l'ai béni. »

Au lieu de יהיה il faudrait lire ויהי, qui introduirait la proposition incidente כשמע, etc. On aura changé ויהי en יהיה, en détachant גם ברוך de ואברכהו, de manière à y voir la ratification de la bénédiction accordée par Isaac à Jacob.

II

Ecclésiaste, II, 3.

Dans le chapitre II de l'Ecclésiaste, Cohélet raconte qu'il s'est adonné au plaisir, pensant que c'était là le vrai but de la vie, mais qu'il n'y a trouvé que désenchantement. Les deux premiers versets résument cette idée, développée dans la suite du chapitre.

Les mots ולבי נהג בחכמה, du verset 3, ont donné lieu à des interprétations forcées et embarrassées. En traduisant le verset en question, on obtient la phrase suivante : J'ai exploré mon cœur pour traîner ma chair dans le vin, *alors que mon cœur se dirigeait d'après la sagesse*, et pour m'attacher à la folie, de façon à voir, etc. Grammaticalement, la phrase est très boiteuse, car on ne s'attend pas à l'incidente ולבי נהג entre למשך et לאחז. De plus, la répétition de לבי est choquante. Mais surtout au point de vue du sens, comment comprendre que Cohélet s'attache à la folie tout en se dirigeant d'après la sagesse ! On a bien essayé d'expliquer la contradiction en disant que Cohélet se servait de sa sagesse pour raffiner ses plaisirs, ou bien que le cœur était sage

pendant que le corps ne l'était pas. Ce sont de ces subtilités que les auteurs bibliques ne connaissent pas.

Il vaut mieux reconnaître que le texte tel que nous l'avons sous les yeux est inintelligible, et, par conséquent, défectueux. Or, quelle a dû être l'idée de l'auteur? Dans le premier chapitre, nous voyons Cohélet se livrer à l'étude de la sagesse ; dans le second, nous le voyons abandonner la sagesse, qui commande l'austérité, pour se livrer aux plaisirs. Au lieu, donc, que Cohélet nous dise qu'il se dirige d'après la sagesse, il devrait déclarer qu'il la rejette. Il faudrait : *J'ai exploré mon cœur pour traîner ma chair dans le vin, pour ne plus me diriger d'après la sagesse et pour m'attacher à la folie.* La correction à faire au texte vient alors d'elle-même à l'esprit. Entre le ב et le י de ולבי, il faut intercaler לת, et lire ולבלתי נָהֹג. Le mot לבי est si fréquent dans l'Ecclésiaste, qu'un copiste l'aura vu là où il n'était pas, et aura ainsi donné à une phrase très simple une tournure à la fois incorrecte et alambiquée.

MAYER LAMBERT.

UN LIVRE INCONNU DE R. BAHIA BEN JOSEPH

La Bibliothèque nationale a acquis, il y a quelques années, un manuscrit arabe écrit en caractères hébraïques, intitulé : מיצאני אלנפס לר׳ בחיי הדיין ב״ר יוסף. « Les Propriétés de l'âme par R. Bahia. » Ce manuscrit, qui porte le numéro 1340 du fonds hébreu, m'a été indiqué par mon ami M. W. Bacher, que les lecteurs de la *Revue* connaissent suffisamment par ses excellents travaux. Notre collaborateur a l'intention d'en faire l'emprunt à la Bibliothèque, en même temps que du manuscrit n° 756, qui renferme l'original arabe du חובות הלבבות de Bahia. Cet ouvrage n'était connu d'aucun bibliographe, et M. Steinschneider, en apprenant l'achat fait par la Bibliothèque, a émis des doutes sur l'authenticité du manuscrit. Certes, le savant auteur des Catalogues des bibliothèques les plus importantes de l'Europe se serait bien vite convaincu que nous n'avons pas affaire à un faussaire, s'il lui avait été permis, de parcourir même rapidement, le petit in-4° que nous avons entre les mains. C'est le même style diffus, ce sont les mêmes raisonnements scolastiques que dans les « Devoirs des

Cœurs ». Bahia cite son piout ברכי נפשי (f° 2, v°), qui se rencontre dans toutes les éditions des « Devoirs des Cœurs », et ajoute [1] qu'il va mettre en lumière toutes les propriétés de l'âme humaine.

Désirant laisser à M. Bacher l'honneur de faire connaître au monde savant tous les détails de sa découverte, je lui ai néanmoins demandé la permission de soumettre aux lecteurs de la *Revue* un passage qui m'a paru particulièrement intéressant. Le voici : וקד רד״ ר׳ סעדיה גאון ז״ל עלי חאוי אלבלכי ردא עבראניא ופסר והארץ היתה תהו ובהו וג׳ כמא דכרנא ואלסבב פי כונה رد עליה באללפט אלעבראני לאנה כאן קד תמדהב במדהב אלמגוס ואכד ינקץ אלתורה פרד״ עליה ולם יקדר ישהר אלרד״ בלפט ערבי. « R. Saadia a déjà réfuté Hâwî Albalkhî dans une réfutation hébraïque et expliqué le verset de Genèse, I, 2, comme nous l'avons mentionné. La cause pour laquelle il a composé sa réfutation en hébreu est que Hâwî avait adopté l'opinion des Mages et s'était mis en opposition avec la Tora; en le réfutant, Saadia ne pouvait donc pas publier sa réfutation en arabe [2]. » Plusieurs faits d'une certaine importance nous sont révélés par cette assertion de Bahia. C'est d'abord le nom véritable de cet hérétique, dont l'orthographe ne se présentait ailleurs que sous les formes de חיוי, ou même חיויא. On reconnaît facilement que l'auteur des 200 questions sur l'authenticité du Pentateuque portait le nom de אסף, qui, traduit en arabe, devient חאוי, « celui qui recueille ». Ses adversaires travestissaient son nom par un léger changement et le désignaient par חיוי ou חיויא, qui signifie le « serpent ». Qui sait si l'altération de הבלכי en הכלבי, « le descendant d'un chien », n'est pas également plus qu'une faute de copiste? Nous apprenons, en outre, que Saadia écrivit par exception sa polémique en hébreu, tandis que ses réfutations d'Anan et des Karaïtes étaient certainement composées en arabe. En dernier lieu, ce passage nous prouve que Saadia avait l'habitude de se servir pour ses travaux arabes des caractères arabes; car si le Gaon avait employé des caractères hébreux, il n'aurait pas eu à craindre les attaques des Mages pour sa réfutation de Hâwi, puisque les Mages auraient été hors d'état de la lire [3]. On sait que Maïmonide défendit de

[1] Bahia cite également ce *piout* dans ses « Devoirs des Cœurs ». Voy. Landshuth, *Ammudé ha-Aboda* (Berlin, 1857), I, p. 50.

[2] Un fragment de cette Réfutation nous a été conservé par R. Juda b. Barzilaï dans son « Commentaire sur le Séfer Yeçira » (Berlin, 1885), p. 21. On reconnaît difficilement si « l'hérétique » (מין), mentionné p. 20, l. 20, est ce même Hâwi, car il y a peu d'ouvrages aussi mal rédigés que ce Commentaire. Luzzatto, dans son *Bet Hautsar*, 12*b*, donne aussi ce passage de la Réfutation de Saadia.

[3] Nous savions déjà que la version du Pentateuque avait été écrite en caractères arabes; voy. Ibn Ezra sur Genèse, II, 11. Il est curieux qu'aucune bibliothèque de

transcrire son *Guide des égarés* en lettres arabes, parce qu'il ne voulait pas que les musulmans pussent y découvrir des attaques contre l'Islam[1].

En terminant cette courte notice, nous avouons ne pas savoir, premièrement, si la raison donnée pour expliquer les procédés de Saadia dans cette circonstance appartient à Saadia, ou bien si elle est seulement supposée par Bahia. Deuxièmement, nous ne pouvons guère nous rendre compte des craintes que Saadia pouvait concevoir du côté des Mages au commencement du xe siècle[2].

J. Derenbourg.

UN RITUEL HÉBREU MANUSCRIT A CAMBRAI

Les bibliothèques publiques de France, si on excepte celles de Paris, ont rarement des mss. hébreux. A Nîmes, il y en a un nombre important[3]; nous avons déjà signalé celui de Melun et celui de Soissons[4]. En voici un autre qui appartient à la bibliothèque municipale de Cambrai (n° 946, anc. 845). C'est un « Rituel hébreu », ayant été en la possession d'un certain « Johan Regis, de Cambrai », au xvie siècle. Ce livre, écrit sur parchemin, en 154 feuillets, in-8° de 160 mm. sur 117, date du xive siècle ; la reliure en bois, rongée des vers, montre encore, sur chaque plat, l'aigle impériale à deux têtes.

Ces détails sont à peine donnés dans la notice sommaire de ce

l'Europe ne renferme un manuscrit arabe d'un auteur juif qui ne soit écrit en caractères hébreux ; d'autre part, le British Museum possède certaines portions de la Bible où le texte hébreu lui-même est transcrit en caractères arabes et accompagné d'un commentaire en langue arabe. Ces manuscrits viennent, autant que je sache, tous du Yémen.

[1] Le voyageur musulman Abdollatif, qui a vu Maïmonide au Caire, nous transmet ce détail dans sa *Relation de l'Égypte*, édition de Sacy, 467 ; voy. *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, I (1831), p. 420. Bien qu'aucun historien juif ne parle de cette excommunication, le fait énoncé par Abdollatif n'en paraît pas moins exact.

[2] Nous savons que Hâwî avait répandu dans son pays une Bible expurgée et refaite d'après son système et que les maîtres d'école l'avaient même introduite dans l'enseignement de leurs élèves. Il est probable que Saadia s'était servi, pour son attaque contre Hâwî, de la langue hébraïque, afin de produire un effet plus sûr sur les Juifs de Balkh et des environs.

[3] *Revue*, t. III, p. 225-237, et t. XX, p. 147.

[4] *Ibid.*, t. XIII, 1886, p. 295-300.

ms. que vient de publier M. Aug. Molinier [1]. Il mérite de retenir notre attention, ne serait-ce que parce qu'il est un des rares monuments non centralisés à Paris en 1796. Il est écrit en caractères carrés, pour la majeure partie, avec points-voyelles; certaines rubriques et parfois des versets sont coloriés en rouge et en bleu. M. Molinier hésite à donner au ms. une date, il dit « du XIVe ou du XVe siècle ». Nous croyons pouvoir être plus affirmatif et l'attribuer au XIVe siècle, d'abord parce qu'après 1394, il n'y avait plus de Juifs en France, ensuite, en raison de la forme de certaines lettres dans les parties écrites en cursive; l'א et le נ y sont presque semblables, et le כ y est écrit en ligne serpentine, toutes particularités qui distinguent les mss. du XIVe siècle [2]. De plus, les suscriptions finales — bien postérieures au texte courant — sont tracées en écriture cursive du XIVe siècle, et donnent les noms de plusieurs générations de possesseurs juifs. Combien de temps a-t-il fallu pour que ce ms. ait passé des mains de ceux-ci à celles d'un chrétien? On l'ignore. Toutefois, on voit sur la garde du volume des sentences latines de morale, ou d'hygiène, écrites vers la fin du XVe siècle. Dès ce moment donc, le ms. hébreu avait changé de propriétaire, avant qu'il arrivât à un certain « Johannes Regis », nom latinisé d'un membre de la famille Le Roy de ce pays [3], probablement clerc, qui s'est amusé à transcrire son nom en latin et en hébreu sur la dernière feuille, de la curieuse façon qu'on va voir :

גלין הושיבו יוחנן למלך מכמרכוס.

Ces mots signifient sans doute : « parchemin (pour ms.) qu'il faut rendre à Jehan Le Roy de Cambrai. » De la bibliothèque ou du couvent de cet ecclésiastique, le ms. a passé à la municipalité de Cambrai, sous la Révolution française.

Ce livre de prières, du rit aschkenazi, offre peu de variantes [4] avec les nôtres, à peine une addition insignifiante à la fin de la formule אשר יצר. La bénédiction dite ברכת התורה est placée, non à la suite de cette dernière formule, mais avant la section biblique du *Tamid* (Nombres, ch. XXVIII), selon l'usage actuel.

Après les prières quotidiennes, celles du sabbat, des néoménies, des jours de jeûne et des demi-fêtes, vient le texte de l'*Amida*, tel

[1] *Catalogue général des mss. des bibliothèques publiques de France*, départements, t. XVII, p. 391.

[2] Voir Steinschneider, manuscrits de Berlin, planche II, nos 5 et 6.

[3] Voir *Histoire générale de la noblesse des Pays-Bas*, ou *Histoire de Cambrai et du Cambrésis*, par Le Charpentier, t. II, p. 963-5.

[4] Le texte est parfois fautif : par exemple, au 1er soir de Schebouot דשמשים pour רשומים.

qu'on le récite aux jours de grandes fêtes (Pâque, Pentecôte, Tabernacles), puis l'*Amida* des grandes solennités, Nouvel-an et Kippour.

Fol. 87 *a* : les *Selihot* ou supplications liturgiques, en abrégé, c'est-à-dire toute la série des hymnes, versets et invocations qui forment le fond commun des prières de tous les jours de jeûne, et dont le copiste n'a transcrit qu'un refrain de *Pizmon* pour chaque solennité.

Ces pièces sont suivies de morceaux et versets que récite celui que troublerait un songe fâcheux : המטבת חלום. Ensuite, fol. 97 *b* et 98 *a*, vient une pièce inédite, élégie du genre des *Pizmon*. Elle se compose d'un refrain et de quatre couplets signés, par acrostiche, des quatre lettres יצחק. On ne sait quel est cet Isaac [1]. Le refrain est composé de deux vers, aux allitérations bizarres. Dans chacun d'eux, les cinq premiers mots riment en מה, et le 6e mot du premier vers rime avec le dernier du 2e vers en בה.

Voici ce texte précédé des mots בטוב גדא אתחיל :

שַׁלְוָה אמה עצמה ימה קדמה ונגבה
ונעימה תמה רומה שָׁמה שַׁמה ועזובה.
יגדל נא קנא כחך מנספה הדפה רוחך הצמח צמח ואליה מאסיר
תסיר כחך יְלָוֶה בנוה רוחך ציון חביון הוריה ובתוכה מלכה מולבה
לֹך בוכה מעוֹנבה ולאבדה חיש לה גילה גואלה מלהט הבא.
שלמה אמה . . .
צר צורר סורר דרכי וכעורר עורר מלכי עוקב נוקב ומקלל העל אלה
אעלה בבכי ובהרים ארים בכי אהי נהי ויילל הלעולם עילם יושלם נכלם
נעילם אשבה ומחובו עד בא יבא אויבי לצבא הצבא
שלמה אמה.
חוק עולם נעלם נכתר איש מרמה למה נכתר בזר אזר תפארה
בצר לי פסלו יעתר בגבולך איש לו נותר בלתו אתו במשרה ובמגרש
חרש נשרש יורש שורש שת חורבה אל ארצו ממצא חפצו ריבצו קיצו
[הקריבה.
שלמה אמה.
קול צעקת אנקת עמים מזעקת להקת קמים גדלה עד לשמים אָתה אל
גואל דמים עד אז תכסה רב שה תמים נהפך נשפך כמים עברתך איכה
נתנה אפך קצפך הישיבה ולעזרה אקרא נורא עורה עוררה האהבה.
שלמה אמה עצמה ימה קדמה ונגבה ונעימה תמה רומה שמה שמה ועזובה.
סלוק

[1] Dans la longue liste des Païtanim donnée en guise de préface à la version de la fête de Schebouot, Wolf Heidenheim énumère huit auteurs divers du nom d'Isaac, et dit du dernier d'entre eux, né à Barcelone, « qu'il ne reste plus de poésie de lui ». Serait-ce cet Isaac?

Evidemment, cette complainte reflète les douleurs de l'exil et des persécutions que les Juifs supportèrent souvent au XIVe siècle : dans leur détresse, les malheureux invoquent le secours de la Providence.

Après cette pièce vient le nom du copiste :

דוד ב׳רבי נה׳ר׳ר אליעזר טרייווש ז׳לה׳ה׳ זה כותב הזמר.

Quel est ce « David b. Eliézer טרייווש [1] ? On connaît un Eliézer (père de Yomtob b. El.), qui a dû habiter Troyes. D'autre part, Eliézer טרייווש est le dernier (3e) possesseur, en 1465, du ס׳ נרדכי קטן, ms. d'Oxford, no 672.

Viennent ensuite les poésies liturgiques pour les soirs de grandes fêtes, qui sont intercalées dans les prières usuelles. L'ordre suivi est singulier ; c'est Schebouot, Souccot, Pésah.

Les poésies du premier soir de la fête de Schebouot sont conformes aux éditions imprimées ; celles du second soir diffèrent et commencent par les mots : 1o אלהים ביתה מושב יחידים ; 2o אמן ברוחו ; 3o אמא דעי. Ces textes sont inédits ; mais on les retrouve, par exemple, à Paris, mss. hébr. de la Bibliothèque nationale, nos 644, 647 et 650, du XIIIe et du XIVe siècle. Wolf Heidenheim (*ibid.*) donne le nom de R. Abraham ha-Cohen, fils de R. Juda ha-Cohen, pour auteur de ces poésies, « qu'il a vues, dit-il, dans un Mahzor ms., de l'an 18 (= 1258), — sans dire la ville où il les a vues —, et dans le Mahzor de Worms ».

A l'office de Souccot, il y a pour le premier soir une variante notable : avant la formule גאל ישראל, au lieu de la strophe בהדרת קדש (qui donne la suite et la fin du nom de l'auteur en acrostiche : בר שמואל), on lit une strophe inédite אלהים חוסה (mêmes mss.). — Les textes du second soir diffèrent des éditions et commencent par les mots אימתך סודרת קלוסך, pièce inédite, que l'on retrouve dans le Mahzor de Vitry [2] et dans les mss. hébreux de la Bodléienne, nos 1109, 1118 et 1121. Ces dernières poésies sont composées de petites strophes dont les premiers mots commencent par chacune des lettres de l'alphabet en double ; à la fin, on lit, en acrostiche, la signature : יצחק קהלי חזק.

Puis, fol. 110, la prière composée par (ou attribuée à) R. Juda le Pieux [3], finissant par des invocations aux anges, précédant les poésies finales des *Hoschanot*.

[1] Selon Ad. Brüll, *Jahrbücher*, I, p. 87 et 114, ce nom dérive du mot Troyes. Faut-il, au contraire, y voir le nom de la ville de Trévoux, où se trouvait alors une communauté juive?

[2] Édition Hurwitz, p. 377, sauf qu'elle y figure pour le premier soir.

[3] Zunz, *Synagogale Poesie*, p. 300.

Fol. 120, Pioutim des offices du soir de Pésah, et finalement, du fol. 130 jusqu'à la fin, la Haggadah Le premier mot de la deuxième partie, שפך, est resté en blanc : il devait, sans doute, figurer en miniature.

Quelques lignes, en tête du volume et d'autres à la fin, intéressent, à la fois, la paléographie et l'onomastique juive. Le premier possesseur a mis son nom au recto du premier feuillet, avant le commencement du texte :

שבתי וראיתי תחת השמש [1] הבוקר ואמש והנה כל איש הבא בשאינו שלו פושט יד ולא ירא כי אזלת יד יקח ויביאהו האהלה על כן אמרתי ספרי לא ישלה ולא ימשלו בו אז איתם על כן אשרמני בחותם נאם אהרן ב"ר... ז'ל'ה.

Il est fâcheux qu'à la suite du prénom d'Aron, le nom de son père soit effacé. Les caractères sont cursifs, mais très anciens.

Au dernier feuillet, au-dessus de dessins à la plume, qui gênent la lecture, se trouvent les noms de plusieurs possesseurs du volume, écrits en caractères cursifs, bien postérieurs aux premiers. Ils sont ainsi énoncés :

מאת הש' שאילתיו לבני שיחיו ר' יעקב חיים ב'ר' יצחק שליט [2] ור' ברוך בר' יצחק שליט ויזכו להתפלל בו וזרעם וזרע זרעם א'ר'ה.
לעולם יחתם אדם על ספרו שלא יבא אחד מן השוק ויערער עליו לכן חתמתי בע'הש' שמי עליו יצחק בר חיים ז"ל יצחק בר חיים ז"ל יצחק בר חיים ז"ל תלתא פעמים הוי חזקה סליק.
קניתי משמעון י'צ'ו בעד זהב לבני שיח' בע'הש' ית' להתפלל בתוכו לעד לנצח.

Cette dernière phrase relate l'acquisition du volume faite d'un certain Simon, pour une somme de « ...pièce d'or » (sans doute *gulden*). Ou il manque le chiffre א, après le mot זהב au singulier, ou tout autre chiffre avant ce mot, qui, par abréviation n'aurait pas la désinence du pluriel. Ces doutes proviennent du malencontreux dessin, qui, loin d'illustrer le texte, l'encombre.

Moïse Schwab.

---

[1] Ecclésiaste, IX, 11.

[2] Ce nom est fréquent. Voir *Revue*, t. XXII, p. 94 et 252.

DES JUIFS GARDIENS DE LIONS

L'histoire nous montre des Juifs banquiers et soldats, ministres et diplomates, philosophes et poètes, mais jusqu'à présent nul n'a fait remarquer qu'il y eut aussi des Juifs gardiens et dompteurs de lions.

La vieille *Aljaferia*, ce château des Maures qui s'est conservé jusqu'aujourd'hui à Saragosse, avait une fosse aux lions, comme Berne a encore maintenant sa fosse aux ours. Cette fosse aux lions était placée au XIVe siècle sous la surveillance de Juifs. En 1338, Don Pedro el Ceremonioso, roi d'Aragon, ordonna à son conseiller, l'alguazil Michel Palacon, de faire séparer les lionceaux de leurs parents, si cela pouvait se faire sans danger pour ces derniers, de les faire conduire à Valence par le Juif préposé à la garde des lions, et de remettre à ce Juif le montant des frais qu'il aura déboursés pour son voyage et celui des lions.

Petrus, etc.

Dilecto consiliario nostro Michaëli Palacon merino Cæsaraugustæ Salutem,

Volumus ac vobis mandamus... si *Judæum custodem* leonum viderit, quod leones noviter adultes sine periculo a suis genitoribus poterunt separari, eos cum dicto Judæo apud Valentiam nobis protinus transmittatis, et eidem Judæo expensas sibi et dictis leonibus necessarias ministretis, quoniam nos eas in vestro Computo mandamus per præsentem recipi et admitti.

(Arch. de la Corona de Aragon, nº 1112, fol. 26.)

Cinquante ans plus tard, cet emploi de gardien de lions était occupé à Saragosse par un Juif du nom d'Acaz Jacob. En 1384, le roi d'Aragon offrit au roi de Navarre un lion qu'il lui fit présenter par cet Acaz Jacob. Ce dernier avait déjà conduit l'année précédente une lionne auprès du roi de Navarre [1].

M. Kayserling.

---

[1] Kayserling, *Geschichte der Juden in Spanien*, I, 97.

MÉLANGES DE LEXICOGRAPHIE RABBINIQUE [1]

11.

La publication des Consultations des rabbins de l'Est et de l'Ouest (Berlin, 1888) fait assurément grand honneur à M. Joël Müller, le savant érudit qui connaît le mieux la littérature des Gaonim. Nous nous permettrons seulement de faire au sujet de cette édition quelques remarques grammaticales.

Consultation n° 13, il est dit : והיה הצירוף באותו הזמן עשר זוזים, et, *ibid.* : לאחר זמן עלה הצירוף עד עשרים. M. Müller remarque, à ce sujet, que le *dinar* d'or s'appelle ici צירוף, et il invoque à l'appui de cette explication Zunz, *Zur Geschichte*, 563, où il est dit que le marc fin était aussi appelé צרוף (Méïr de Rothenbourg, Consultations, n° 95,4°) ou כסף זקוק. Or, Zunz parle de צָרוּף, d'argent *pur*, et dans la Consultation du Gaon, c'est l'expression צֵירוּף qui est employée. Celle-ci n'est pas un nom de monnaie, mais signifie le cours du change de l'or. Dans les Consultations des Gaonim (Mantoue, n° 168), il y a, à la place de ce mot, une fois celui de שער הכספים, une autre fois צרוף (l. צירוף). Le mot vient de צרף, au *Piel*, « changer des monnaies », d'où l'arabe *sarrâf* (voir Fleischer sur Levy, *s. v.*), le syriaque ערף, mot désigné dans le *Sifrè*, II, 306, p. 131 *b*, de l'édition Friedmann, comme un mot cananéen (*Kerem Chemed*, VII, 278; Brüll, *Fremdsprachl. Redensarten*, 38 ; Fraenkel, *Die aramaïschen Fremdwörter*, 183). Au sujet des fluctuations de l'agio de l'or, cf. Consult. des Gaon. de Müller, n° 18 ; *Schaarê Sédek*, 34 *b* et *passim*.

12.

Consult. n° 22 : וכתבו עליו שטר אבי זרייה. M. Müller indique la leçon אבר זריין, et explique que אבו זרייה est le nom d'un juge, ou bien que la phrase signifie : עניין זרייה כמו מכבש ובי זיירא כלי שעליו חובטין השוטרים עד שיאמר רוצה אני. Or le mot doit être lu incontestablement אבזרייה ; c'est le mot syriaque אבזרא, ou בזרא, ou, plus exactement, שטר אבזרא, quittance que les témoins établissent pour les dettes entièrement acquittées. Pour le sens exact en syriaque, voir Rubens Duval, *Bar Bahlûl*, col. 13; Hoffmann, *Bar*

[1] Voir *Revue*, t. XXV, p. 116.

Alî, nº 38; Payne Smith, *Thesaurus syr.*, 12 et surtout 505, où se trouve rapportée la glose de Bar Alî. D'après une communication de M. Sigismond Fraenkel, le mot est d'origine persane : באזאור = אר + באז, ce qui signifie à proprement parler : « restituant ». Comme le montre l'usage de la langue syriaque, le mot a dû être employé comme terme technique pour désigner la quittance, quoique ce terme manque dans nos lexiques. Dans tous les cas, il faut le lire aussi *bâzârâ* en syriaque.

13.

Consult. nº 145; le Gaon Scharira dit : לוקחין עפר מאבן דקורין לה בארמית נהורתא ובישמעאלית נורא ושורפין אותו ואין מכבין אותו ומצניעין אותו חדשים וכשמבקשין להוציא אור מזלפין עליו מים ומשתלהב ולוקחין ממנו אור בגפרית. M. Müller corrige le mot arabe en נירה, pierre à chaux. Le mot araméen ne se trouve nulle part sous la forme נהורתא pour désigner la pierre à chaux, mais Bar Bahlûl a cette glose : חורא ou כאפא חורא, pierre blanche, s'appelle en arabe אלנורה. Les gloses syriaques-arabes des glosateurs Bar Alî et Bar Bahlûl correspondant habituellement aux indications philologiques des Gaonim, il paraît indiqué qu'il faut corriger נהורתא en חורתא. Il resterait seulement à expliquer la forme féminine du mot. La faute commise en écrivant נהורתא a été déterminée par le mot arabe נורא qui suit.

14.

Consult. nº 95 : אפיק זיזא ורושן מן כותלא דדרתיה. Il y a encore deux fois זיזא ורושן. רושן est le mot arabe رَوْشَن, par lequel les auteurs syriaques rendent כסוסטרון.

15.

Consult. nº 205; les fonctionnaires qui répartissent les impôts s'appellent מעזלין. On ne sait à quelle langue appartient ce mot étranger. L'explication de l'éditeur que c'est le mot *messiliers* = gardes des vignes ou des blés et moissons me paraît forcée. M. Sigismond Fraenkel propose מֵעַדְלִין ou מֵעִדְלִין, de עדל, qui signifie en arabe « justice, balance ». Comme terme technique, le mot ne se retrouve nulle part ailleurs.

16.

Pour terminer, encore quelques remarques au sujet des Consult. de Müller : nº 7, p. 4*a*, l. 5, M. Müller veut expliquer le mot מרמין,

or il faut lire מִדָּמָיִר. — N° 30, l. 4 ואוכלים בספס, cf. *Toratan schel Rischonim*, I, 14 : אוכלין ניחד ספטא. — N° 38, l. 2, יתירות, l. יהירות. — N° 68, l. 1, קירותא. — N° 77, l. 3, וספק. — N° 86, l. 1, בר"ח l. בחודש; l. 2, ואין מיערבי, l. ואם מעכבים; l. 4, מתלכלכים ונקצצים, l. מיתלבלבים ונוצצים. — P. 35 *a*, l. 8 et note 8 : אוכמי. — N° 160, l. 4, שבוויר n'est sûrement pas un nom de lieu, mais doit appartenir à la fin de la phrase : וישבע שלא היה פחות בשוויר. — Pour משום, *ibid.*, l. משם. — N° 246, p. 62 *b*, l. 10, ושבו, l. ושבקו ; cf. *ibid.*, ואחזו.

17.

Par la même occasion, je voudrais corriger quelques menues fautes dans les Consultations des Gaonim, éd. Lyck.

P. 14, l. 7, M. Buber corrige תפלה en טפלה, or c'est תפלה qui est exact. — P. 18, l. 15, והגנתא, l. והיגתא d'après *Schibbole ha-Leket*, p. 127, l. 1.

Au mot היגתא : par suite d'une faute d'impression, le pluriel de ce mot précédé de l'article ה, ההגין, est devenu ההגין dans une importante consultation de Hay Gaon (*Schaarè Teschouba*, n° 233). M. Kohut cite cette consultation *in extenso* (VIII, 279 *b*) et reproduit naturellement la faute d'impression. Dans cette lettre, Hay explique l'expression talmudique רגלא דתרמודאי, et dit que dans l'endroit où il demeure existe une plante, appelée תרמדי, qui ressemble à l'arbuste *alhagi* (ההגין) et à d'autres arbustes épineux, et qui est brûlée comme combustible par les pauvres gens. Je ne connais un nom de plante arabe תֹּרמדה que par Meninsky, qui donne cette citation de Polius : « Nomen plantae ex genere eo quod חמץ, haemz, dicitur », et par Forkal, qui dit : Zygophyllum proliferum, planta arabiae felicis ». D'après Ascherson, *Illustration de la flore d'Egypte*, p. 221, חמץ désigne plusieurs arbustes du désert, particulièrement des salsolacées. M. Ascherson m'écrit qu'il croit pouvoir m'affirmer qu'il n'a jamais rencontré dans aucun document le nom de plante תֹּרמדה. Nous ne pouvons donc tirer aucun renseignement précis du passage de la consultation de Hay, tant que nous ne trouverons pas ailleurs des indications sur ce nom de plante.

Du reste, pour הגא, comme pour le mot הזמא qui est mentionné avec lui, on peut voir *Schaarè Teschouba*, n° 321 ; Consultations des Gaonim, Lyck, p. 18, qu'il faut corriger d'après *Toratan schel Rischonim*, II, 56 (Cf. *Schibboulè Halléket*, p. 127, et *Halakhot gedolot* sur *Berakhot*).

Dans le passage des Consultations des Gaonim, éd. Lyck, p. 20, l. 7, M. Buber corrige פקיין en בקיאין. Nous ferons remarquer à ce sujet que la leçon פקיין, avec *Pé* et *Aïn*, se trouve aussi dans la *Tosefta* de Zuckermandl : *Péa*, II, 20, 30 (appendices à p. 104); *Yoma*, II, 183, 25, où l'on trouve aussi בקיין aux lignes 11 et 12, ainsi que dans *Oholot*, XVII, 616, 10, et dans *Nidda*, V, 645, 27. On trouve בקיאין dans *Tosefta*, sur *Synhédrin*, IX, 428, 18 et 19, et dans *Kelim B. Mecia*, VII, 586, 30. Le singulier בקי se trouve dans *B. Mecia*, III, 377, 15; dans *Negaïm*, 617, 37, et dans jer. *Nidda*, II, 50*b*, 13. Enfin, on trouve בקיא dans Tos. *Ketoubot*, V, 266, 11. Dans nos éditions de la Mischna, il y a בקי dans *Eroub.*, 4, 8, et dans *Synh.*, 7, 2, et בקיאין dans *Yoma*, 8, 5, et *Tohorot*, 10, 1. Pour le sens du mot, on peut voir : Tos. *Yebamot*, XII, 255, 28; jer., XII, 12*c*, 14, et babli, 102*a*.

L'orthographe avec *aléf* paraît avoir été plus en usage dans la Palestine, et celle avec *aïn* en Babylonie. Avec *aléf*, voir : jer. *Yoma*, III, 41*a*, lignes 40, 42 et 56 (lignes 53 et 55 : בקיין); jer. *Schekalim*, IV, 48*a*, 70; jer. *Sota*, V, 20*b*, 28 et 29; jer. *Gittin*, I, 43*a*, 41.

L'orthographe avec *aïn* est justifiée d'après le Babli dans le dictionnaire Lévy, I, 254*b* (et, d'après Lévy, dans Kohut, *s. v.*), celle avec *Pé*, dans *Aruch*, VI, 403*b*, où M. Kohut montre que R. Guerschon sur *B. Batra*, 164*b*, a בקיע. Les Gaonim écrivent souvent פקיע. Voir *Hémda genouza*, 23*b*, l. 14 et 15; *Schaarè Cédék*, 84*a*, n° 1, l. 3 et 4, avec ב, mais 86*b*, l. 8 du bas, et 87*a*, l. 5 et 7, avec פ, et, enfin, בקי et בקיע, 91*a*, 10; Consult. des gaonim de Harkavy, n° 17, l. 11, בקיאין; n° 278, l. 4, et p. 197, l. 7 du bas, בקיא; l. 9 du b., בקיין.

L'orthographe avec *aléf*, la seule usitée en Europe, a donné naissance au mot בקיאות (Zunz, *Ges. Schriften*, III, 18).

Szégédin.

IMMANUEL LŒW.

CORRESPONDANCE

LETTRE DE M. HIRSCHFELD

M. Bacher a bien voulu rendre compte, dans le n° 49 de la *Revue* (t. XXV, p. 151), de l'*Arabic chrestomathy* que j'ai publiée. Je tiens à le remercier avant tout de la bienveillance avec laquelle il a jugé cette publication et de la peine qu'il a prise de combler quelques lacunes, auxquelles j'espérais avoir l'occasion de remédier moi-même. Je n'ai pas pu le faire dans l'ouvrage même, parce que la place m'était mesurée par les éditeurs, qui avaient fixé le nombre de feuilles à imprimer. C'est ce qui explique que je n'ai pas pu accompagner chaque morceau d'une notice littéraire, comme M. Bacher l'aurait désiré, et comme j'en aurais eu également le dessein. Il est vrai que, de toute façon, je n'aurais pu donner que des notices très courtes. Du reste, on sait déjà l'essentiel par les catalogues de mss. ou d'autres travaux. Sur Juda b. Nissim b. Malka, particulièrement, que Munk voulait utiliser pour sa Chrestomathie arabe-rabbinique, on trouve une étude dans la *Zeitschrift*, de Geiger, 1835, vol. I, p. 132 et suiv. [1].

M. B. aurait aussi voulu que je choisisse d'autres morceaux. Il est certain que les matériaux sont considérables et qu'on n'a que l'embarras du choix. Mais que M. B. soit convaincu que c'est pour des motifs sérieux que je me suis arrêté à tel morceau plutôt qu'à tel autre. Du reste, les éditeurs avaient fait connaître, avant la publication de l'ouvrage, la série des morceaux qui devaient paraître. Si l'on avait élevé des objections sérieuses et raisonnées contre ce choix, j'en aurais peut-être tenu compte, quoique des savants compétents l'aient approuvé. J'ai voulu donner des textes variés, et surtout des textes qui ne se trouvent que dans des manuscrits uniques. Je les ai placés par groupes pour en faciliter l'examen. Le premier groupe comprend des extraits de la

[1] Je donnerai probablement des informations détaillées sur le ms. très défectueux dont j'ai extrait le n° 4, et qui donne à la fin, comme nom d'auteur, Jacob Alascar, dans un article que je me propose de publier sur la collection des mss. du regretté Dr Louis Lœwe.

littérature liturgique et homilétique, le deuxième, des dissertations scientifiques, et le troisième, comme l'a remarqué M. B., des écrits caraïtes.

La langue de la littérature judéo-arabe se rapproche de l'arabe vulgaire. J'ai tenu à faire connaître aux étudiants, non seulement les particularités de style, mais surtout les singularités de l'orthographe. Aussi ai-je publié le plus souvent les textes tels qu'ils se trouvent dans les mss., surtout quand ces textes sont extraits d'*unica*, ce qui est le cas pour la moitié des morceaux. Les incorrections apparentes de cette orthographe spéciale, si différente de l'arabe classique, ne surprendront que ceux qui n'ont pas l'habitude de cette littérature.

Je dois encore faire remarquer que j'ai donné aux textes extraits des mss. du British Museum les numéros et les titres que ces mss. portent dans le catalogue officiel manuscrit.

A la fin de son article, M. B. dit que « l'éditeur n'a pas copié et édité les textes choisis par lui avec tout le soin que réclame un travail de ce genre ». Si ce reproche était justifié, la valeur de l'ouvrage serait bien douteuse. Je pourrais m'excuser en invoquant les difficultés de la correction en raison de la grande distance du lieu où l'ouvrage a été imprimé. Mais ce qui me paraît une réponse plus sérieuse au reproche de M. B., c'est que plus de deux tiers des corrections qu'il propose ne sont pas justifiées. Il y a, d'abord, toute une catégorie de fautes d'impression, relevées par M. B., et qui sont inévitables tant qu'on n'aura pas fondu des types spéciaux pour l'impression de l'arabe en caractères carrés. Ce sont les lettres avec points diacritiques. Je n'en parlerai donc pas ici, mais je me permets d'appeler l'attention sur les autres mots que M. B. a signalés à tort comme incorrects.

2, 8 רואקף, le א est ici comme *mater lectionis* ; ce cas se présente souvent. Cf. Glossaire. — 5, 21 אלאסראיל, est très rare, mais non incorrect, et cela se trouve ainsi dans les mss. אל אסראיל, proposé par M. B., n'a guère de sens. — 7, 22 באן est bien. — 15, 15. Les observations de M. B. sur la voyelle אן ne sont pas justes. D'abord, la syllabe אן forme toujours un mot à part dans les mss., il ne me paraît donc pas légitime de changer arbitrairement une singularité orthographique si caractéristique. De plus, ce mot ne doit pas être lu *an*, autrement ce serait contraire à la grammaire dans le pluriel féminin régulier. Cet אן représente simplement la nounation conservée dans l'arabe vulgaire, avec une voyelle indéterminée pour tous les cas. Quant à l'exemple. 17, 20, וכאן לה עראפה אן — que M. B. a bien voulu lire עראפהאן, je ne sais pas pourquoi — il n'est que *nominatif*[1]. Cet אן a, en quelque sorte,

une existence indépendante orthographique. On le trouve encore dans d'autres textes de ce genre, par exemple, dans le Cantique de Hanna, mss. Oxford Opp. Add. 71 et 72 (Cat. Neubauer, nos 2563 et 2564), v. 1, l. 3, וכאן פיהום אן וולד סגיר, et v. 20, l. 2, והואה יבכי בדמוע אן גדיר (= bidumou-in). — 15, 21 et 26 שכוכייתה, ce mot ne peut pas être corrigé, parce qu'il est ainsi écrit deux fois dans le ms., qui est *unique*. — 17, 20 וחייד, ainsi écrit dans le ms. — 19, 8 יתומה dans le ms. — 21, 13, l. ערכי. — 23, 1 עלי, dans le ms., et, d'ailleurs, correct. Cf. l. 12. — 27, 16 ועאן אלגן אלעאלם, dans le ms. L'auteur ou le copiste s'est trompé à cause des nombreux עאן. — 31, 20 ותלאלי est la deuxième forme de לאלא « briller ». — 33, 6 (pas 26), il n'y a rien à mettre avant עאן נפסה. — 51, 9 בקולהם est aussi correct, peut-être plus. — 54, 9 באתסאע est correct et suffit. — 55, 15, on peut ajouter, d'après Daniel, ענה, mais pas עגא comme le dit M. B. — 61, 21, il n'y a aucune raison de corriger le אשרה du ms. en אשר. Le mot אשרה, signifiant le φαλλός, est masculin (Isaïe, XXVII, 9). Moïse ibn Ezra dit donc avec raison ועסי אן אשרים גמע אשרה מדכר. — 76, 5 et 94, 13, je maintiens יקאם, comme dans le ms. — 79, 13, il faut toujours que מן reste, on pourrait ajouter מא, mais ce n'est pas nécessaire (ms.). — 80, 12, on pourrait compléter ענה, mais il n'y a rien à corriger (ms.). — 81, 8, il faut laisser חאל ; il ne paraît pas qu'il y ait une lacune entre ligne 16 et 17, le mot אענו se rattache bien à ce qui précède. — 81, 19 יוהל est bien (ו est *mater lectionis*); cf. Glossaire (à corriger dans *Al-Khazari*, p. 196, l. 9). — 81, 24, on peut, en effet, ajouter יחרם ; l'auteur a copié le passage, sans réflexion, de *Al-Khazari* (*l. c.*). — 82, 28 חקרו me paraît aussi douteux, mais se comprend à la rigueur. — 88, 12 אלאולי est impossible, peut-être אלולי. — 92, 14, tout le passage est douteux et probablement altéré. — 97, 2, c'est moi qui ai mis ואלצין, le ms. porte ואלציון. Pour p. 174, M. B. n'a pas remarqué que les corrections que je propose sont précédées de la lettre *r* (read = lisez). Son observation, sur ce mot, n'est donc pas juste, pas plus que celle qui est relative à 97, 8. Car, pourquoi M. B. veut-il corriger le texte, quand il donne un sens juste? De plus, אכרם ואחרם riment, ce qui est toujours recherché en arabe. — 99, 9 אן est bien. — 104, 3 dans ואגרי, א est *mater lect.* — 185, 8 lire לא שך. — 106, 16 אן est bien. — 110, 1 אהי *ahiya*, ce que M. B. n'a pas compris. — *Ibid.*, probablement יתם. — *Ibid.*, 26 פרק, pluriel (fourouk). — 114, 21, voir mon hypothèse, p. 174. — 117, 22 בל כבר est cor-

[1] Voir Wetzstein, dans *Z. d. M. G*, XXII, p. 113.

rect, de même que 118, 5, גְּרִאיח, cf. Glossaire. — 121, 18 il y a נכלב, la correction proposée est donc inutile.

Avant de terminer, je voudrais indiquer quelques fautes d'impression qui m'ont échappé : 1, 9, lire אמא ; 9, 14, l. פקד ; 16, 13, l. דגלבה ; 19, 6, l. סמאחה ; 29, 9, l. תראכיב ; 103, 9, probablement אלסיאדה.

H. Hirschfeld.

RÉPLIQUE A M. MAYER LAMBERT [1].

Il m'arrive avec M. Lambert, mon cher disciple et contradicteur, une chose singulière. Des deux observations que m'avait inspirées son précédent article [2], d'une part sur l'étymologie de עמדי, de l'autre sur la prétendue incorrection de פדיום ou פדיון, la seconde seule constituait, à mes yeux, une objection proprement dite. Or, c'est surtout cette dernière qu'il conteste aujourd'hui, sans doute par ce sentiment de protection paternelle qui s'attache de préférence à l'enfant le plus faible. Revenons sur ces deux points.

1° Sur l'origine de עמדי, il me permet de garder mon opinion, sauf qu'il remplace ma notation de l'arabe *'and* par *'ind*. D'accord pour l'arabe littéral ; mais je lui ferai remarquer qu'en arabe vulgaire on prononce *'and*. En tout cas, mes autres arguments subsistent.

2° Le פדיום du livre des Nombres (III, 49). M. L. n'admet ni ce mot ni son équivalent פדיון comme des formes de bon hébreu ; il ne consent qu'à פִּדְיוֹן. J'ai vu là une « hérésie grammaticale » ; M. L. s'en défend énergiquement, mais il s'en défend mal. Examinons.

A la proscription du type *pi'lôn* ou *pi'yôn* édictée par M. L., j'ai opposé plus de vingt exemples (sans compter les *etc.*, les exemples d'hébreu talmudique et ceux d'excellent hébreu qu'on ne trouve pas à l'absolu), tous contraires à sa thèse. Que fait M. L. ? Il les esquive tous par des *distinguo* très ingénieux, très subtils, mais parfaitement arbitraires. Ces exemples qui le condamnent sont, dit-il, les uns des noms propres, les autres des noms concrets, ceux-ci des adjectifs, ceux-là du bas-hébreu... Mais qui donc l'autorise à établir ces distinctions, dont plusieurs, du reste, pèchent par la base ? Qui nous dit, par exemple, que אביון soit adjectif, alors qu'il est presque partout substantif ? Faire de שריון,

[1] *Revue*, t. XXV, p. 112-113.
[2] *Revue*, t. XXIII, p. 302 s., et t. XXIV, p. 142 s.

cuirasse, un adjectif pris substantivement, est encore une supposition toute fantaisiste, on peut même dire dérisoire. Mais quand cela serait, pourquoi les adjectifs seraient-ils d'un autre type que les substantifs ? Les preuves du contraire abondent.

Mais toutes ces distinctions ne sont pas seulement arbitraires, elles partent d'un principe faux, d'une véritable méprise. C'est là ma principale objection, elle est grave, et je prie M. L. de la méditer. Nous avons ici une question de grammaire. Or, la grammaire est essentiellement une science d'observation : elle constate des *faits*, elle tâche de les expliquer, elle en recherche la loi ; et si l'un d'eux offre une anomalie, elle s'efforce de la justifier. Ici, les distinctions les plus subtiles sont, en quelque façon, excusables. Est-ce là le cas de mon adversaire ? Nullement. Il ne s'agit pas pour lui d'expliquer un mot, une forme, une construction plus ou moins insolite, que nous offre la Bible ; tout au contraire. La Bible donne פדיום, les hébraïsants l'assimilent à פדיון, confirmé par une foule d'analogies ; tous les lexicographes écrivent de même דְּמָיוֹן, פִּתָּרוֹן, צְקָלוֹן, etc. M. L., lui, rompt en visière et à la Bible et à l'opinion générale ; il forge un פִּדָּיוֹן, un דִּמָּיוֹן, un פִּתָּרוֹן qu'on n'a jamais vus ni connus ; pour justifier, non des faits acquis, mais une hypothèse toute personnelle, il invente les distinctions arbitraires que vous savez, puis il nous défie de le réfuter ! C'est triompher à bon marché, et violer la règle de droit bien connue : המוציא מחברו עליו הראיה. En d'autres termes, c'est lui qui a créé l'hypothèse, c'est à lui que la preuve incombe.

Le mot d'*hérésie*, que j'avais employé, lui a peut-être paru un peu dur... Qu'à cela ne tienne, remplaçons-le par celui d' « erreur ». *Errare humanum*. Mais il fera bien de se rappeler que cette maxime a un complément : *Perseverare diabolicum*.

Dans la note précédant celle à laquelle je réponds, M. L. commet deux ou trois petites fautes, qu'il me permettra de lui signaler. Page 111, note, il confond les *Proverbes* avec l'*Ecclésiaste*. — P. 112, note, il prétend que le *noun* de ידעון (Deut., VIII, 3, 16) est dû *au hiatus* (lisez : *à l'hiatus*) qu'on voulait éviter. Mais on lui citera des centaines de passages qui offrent le même hiatus, sans que jamais on ait intercalé un *noun*. La crainte de l'hiatus ne joue aucun rôle dans la langue hébraïque, comme il est facile de le voir presque à chaque ligne de la Bible. Ce *noun* du passé est probablement un reste de chaldaïsme comme celui du futur, et je me rangerais volontiers à l'avis de Luzzatto, qui l'explique (*Gramm. della ling. ebr.*, n° 361) par l'influence du pronom araméen אִנּוּן.

L. Wogue.

BIBLIOGRAPHIE

(Par suite de l'abondance des matières, la Revue bibliographique *est ajournée au prochain fascicule.)*

Loeb (Isidore). **La Littérature des Pauvres dans la Bible.** Préface de Théodore Reinach[1]. — Paris, Léopold Cerf, 1892; in-8° de xv + 280 p.

Les différents morceaux dont se compose ce recueil ont paru pour la plupart dans la *Revue des Études juives* pendant ces trois dernières années. M. Loeb avait projeté lui-même de les réunir, et le volume était déjà fort avancé lorsque la mort est venue enlever l'auteur, dans toute la force de l'âge et du talent, à ses études, à ses œuvres, au judaïsme qu'il honorait. Un devoir s'imposait à ses amis : c'était d'achever la publication commencée en se conformant strictement aux intentions de l'auteur, qu'il avait eu soin de rédiger par écrit. On a donc fait entrer dans la composition de ce volume tous les morceaux qu'il y destinait et ceux-là seulement, soit qu'il les eût déjà imprimés et corrigés de son vivant, soit qu'ils fussent restés à l'état de manuscrits. Sans doute le nombre s'en serait accru avec le temps, car le cadre que M. Loeb s'était tracé était souple et se prêtait à des élargissements successifs, au fur et à mesure de ses découvertes : c'est ainsi qu'il y aurait fait entrer certainement une étude sur le *Premier Isaïe*, dont il avait rassemblé tous les matériaux pendant sa dernière maladie. Mais nous avons tenu à ne livrer au public les idées de notre ami que sous la forme mûrement méditée où il avait coutume de les livrer lui-même. Nul n'a poussé plus loin le respect du lecteur, comme celui de la vérité; ce n'était pas à nous, ses amis et collaborateurs de douze ans, de nous écarter de son exemple.

[1] [Le compte-rendu qu'on va lire est la reproduction de cette préface. *Réd.*]

Nous avons dit que dans le plan de l'auteur, tel qu'il s'était peu à peu agrandi et précisé, les différents chapitres de ce livre étaient liés ensemble par une pensée commune et formaient bien les parties d'un tout. C'est ce qu'indique le titre sous lequel il les avait groupés : *La littérature des Pauvres dans la Bible.* Quel est au juste le sens, la portée de cette expression quelque peu énigmatique? Répondre à cette question, ce sera formuler en quelque sorte l'idée maîtresse de ce livre, comme M. Loeb n'eût pas manqué de le faire s'il avait eu le temps d'en écrire la préface.

De toutes les périodes de l'histoire d'Israël, la plus obscure et, en apparence, la plus vide est celle qui s'étend depuis le retour de la captivité de Babylone jusqu'au soulèvement des Macchabées. Pour l'histoire politique, ces quatre siècles sont un véritable désert, d'où émergent, comme de rares oasis, les épisodes d'Esdras, de Néhémie, etc. Mais si cette époque fut singulièrement stérile en événements, nulle ne paraît avoir été plus féconde et mieux remplie au point de vue de l'histoire des idées. C'est alors, en effet, de l'aveu unanime des critiques modernes, que se sont fondus et organisés les éléments si complexes qui entrent dans la composition du judaïsme classique : le vieux fonds des traditions hébraïques, pétri et transformé par le génie prophétique, les légendes et les croyances empruntées aux religions babylonienne et persane, les institutions créées ou modifiées par l'esprit sacerdotal. Législation, dogme, culte, morale, tout ce qui fait l'essence du judaïsme a reçu son empreinte définitive à l'époque dite de la Restauration ; c'est alors aussi que les parties législatives et historiques de la Bible ont pris, par des retouches, des additions et des soudures successives, la forme et les proportions qu'elles ont gardées depuis.

L'activité littéraire de ces quatre siècles ne s'est pas bornée, tant s'en faut, à un travail de remaniement, d'interpolation et de codification. Les besoins nouveaux du culte concentré à Jérusalem, la vie religieuse, d'une intensité extraordinaire, qui régnait dans la petite communauté palestinienne, ont donné naissance à une série de compositions originales, pour la plupart anonymes ou pseudonymes, où se reflète l'esprit de l'époque. De ces compositions, les unes narratives, les autres lyriques, une faible partie, la plus édifiante sans doute, nous a été conservée dans le canon biblique. C'est une catégorie particulière de ces ouvrages, la plus importante par le nombre comme par la portée morale, que M. Loeb propose de désigner sous le titre de « littérature des Pauvres », du nom de la classe ou secte où elle aurait pris naissance.

Suivant une théorie dont le germe, mais le germe seulement, se trouve dans le beau commentaire de Graetz sur les *Psaumes*, publié en 1882, il se serait formé, en effet, au sein du peuple juif, pendant l'exil de Babylone, « une classe d'hommes qui prétendaient être spécialement les serviteurs de Dieu et croyaient être plus fidèles au judaïsme que les autres Juifs. Ils avaient fait vœu de pauvreté et d'hu-

milité, se croyaient destinés à expier les fautes du peuple juif et à souffrir pour lui afin de mériter sa délivrance. Ils se regardaient volontiers comme le cœur et la moelle de la nation, une sorte de symbole vivant du peuple juif. Ce sont eux seuls, ou à peu près, qui paraissent être rentrés en Palestine après la conquête de Babylone par les Perses et ils continuèrent à y vivre comme ils avaient vécu en Babylonie. *La Palestine juive eut donc des espèces de derviches voués à la vie pieuse, humbles et pauvres par principe et par profession.* Ces braves gens formaient probablement des associations ou confréries ; ils s'appelaient les Pieux, les Justes, les Saints, les Pauvres, les Humbles (*hacidim*, *çaddikim*, *aniyyim*), etc. ». Cette classe de puritains, qui naît à l'époque perse, devient prépondérante sous la domination syrienne et persiste à l'époque asmonéenne et au-delà. Le pharisaïsme est tout imprégné de ses doctrines ; les esséniens sont une de ses colonies ; enfin elle occupe une place importante dans le christianisme primitif : le *Sermon sur la Montagne* n'est autre que le dernier écho, à peine affaibli, de l'apologie et de la consolation du « pauvre d'esprit et d'intention » qui remplit tant d'admirables pages des Psaumes.

Cette hypothèse d'une classe nombreuse et importante de puritains, élite et ferment de la nation juive, ne donne pas seulement la clef d'une foule de passages bibliques qui resteraient autrement inintelligibles, elle nous paraît recevoir une confirmation inattendue d'un fait trop négligé jusqu'à présent par les historiens. Nous voulons parler de l'impression que produisit le peuple juif sur les premiers observateurs grecs, lorsque ceux-ci firent sa connaissance au lendemain de la conquête d'Alexandre. Pour Théophraste, les Juifs sont « une nation de philosophes qui passent leur temps à disserter sur les choses célestes ». Pour Cléarque de Soles, qui n'a pas assez d'admiration pour leur sobriété et leur endurance, ils descendent des sages de l'Inde. Son contemporain Mégasthène les compare également aux brachmanes ou gymnosophistes indous. Ces rapprochements sont d'autant plus remarquables qu'ils émanent de témoins qui, ne pouvant lire les livres sacrés d'Israël, non encore traduits en grec, jugeaient les Juifs exclusivement d'après leur genre de vie et leur physionomie morale. S'ils les assimilent *in globo* aux philosophes de la Grèce et aux ascètes de l'Inde, c'est apparemment que le plus grand nombre des exemplaires de la race qu'ils avaient rencontrés appartenaient à cette classe de piétistes, détachés des biens terrestres, sobres et chastes, absorbés dans la contemplation de Dieu et dans l'attente du règne messianique, que M. Loeb désigne sous le nom de « Pauvres ».

Nul historien n'a pris la peine de nous décrire en détail les mœurs et les croyances de ces obscurs puritains, mais leur âme candide et brûlante revit encore pour nous dans leur littérature. L'œuvre littéraire des Pauvres comprend avant tout deux grands morceaux du canon biblique : le recueil des *Psaumes* et la suite de prophéties connue sous le nom de *Second Isaïe*. C'est à l'analyse approfondie, à

la dissection, peut-on dire, de ces deux livres qu'est consacrée la plus grande partie du présent ouvrage; nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur. Il y verra avec quelle méthode rigoureuse, quelle patience robuste d'énumération et de classification, M. Loeb a su dégager, de la végétation touffue d'images où s'enveloppe la pensée du psalmiste et du prophète, les motifs, en très petit nombre, qui servent de thème commun à la plupart de leurs effusions lyriques.

Deux couples antithétiques, le Pauvre et le Méchant, Israël et les Nations, couples dont les termes se correspondent deux à deux au point de se confondre souvent, voilà pour les personnages mis en scène. La lutte acharnée de ces ennemis irréconciliables, devant aboutir au triomphe final du Pauvre et d'Israël, voilà pour le sujet. La misère des justes, leurs souffrances physiques et morales considérées comme l'expiation de leurs péchés volontaires ou involontaires ou de ceux de leurs pères, la foi inébranlable dans la justice de Dieu et dans l'avènement prochain de l'ère messianique qui remettra chacun à sa place et prosternera les Nations aux pieds du vrai Dieu, voilà pour la croyance et le rêve d'avenir.

Il n'y a guère de différence entre la théologie des Psaumes et celle du Second Isaïe, si ce n'est que, dans ce dernier recueil, un peu plus ancien, le personnage du Méchant — c'est-à-dire les riches, les puissants, les satisfaits, plongés dans la vie terrestre et oublieux de la parole divine, — est encore très effacé et que le Pauvre n'y apparaît pas comme pleinement détaché de la masse de la nation juive. Le « Serviteur de Dieu » du Second Isaïe est une figure singulièrement élastique, qui sert tantôt à désigner le peuple juif tout entier, tantôt ce peuple débarrassé de ses éléments malsains, tantôt une élite plus restreinte, tantôt, enfin, un personnage unique, futur plutôt qu'actuel, en qui se concentrera comme la quintessence du judaïsme et qui sera armé d'une puissance surnaturelle pour ramener le règne de la justice sur la terre. Ce Messie juif, conçu à l'origine, non pas comme un roi temporel, mais comme un Pauvre idéal, avait pour pendant le Messie des Gentils, destiné à lui frayer les voies, et comme David finit par être le prototype du premier, Cyrus devint celui du second. On le voit : M. Loeb refuse de prendre à la lettre les allusions précises qui ont fait généralement considérer l'auteur des chapitres XL à XLVI d'Isaïe comme un contemporain de Cyrus, qui ont permis même à certains interprètes de pointer, en quelque sorte, sur ces prophéties le progrès des opérations militaires qui aboutirent à la prise de Babylone. Pour notre ami, le Cyrus du Deutéro-Isaïe est un Cyrus messianique, et l'auteur ou les auteurs du recueil de prophéties auraient vécu, non en Babylonie, mais en Palestine, quelque temps après le retour de la captivité : les captifs, les exilés dont le prophète annonce le retour à l'époque du Messie, ne sont pas les exilés de Babylone, mais les membres d'Israël dispersés à travers toutes les nations.

En ce qui concerne la chronologie des Psaumes, l'opinion de M. Loeb n'est pas aussi subversive, mais elle est tout aussi radicale.

Il admet, avec la majorité des critiques allemands, que la composition de ces poèmes se place en gros entre les années 589 et 167 avant Jésus-Christ ; mais à la différence de plusieurs exégètes, il tient ces dates pour les limites extrêmes, infranchissables, qu'il ne faut pas dépasser sous aucun prétexte. Ainsi il n'admet pas avec M. Renan, par exemple, l'existence d'un seul psaume antérieur à l'exil ; il n'admet pas non plus, avec Reuss, que tout ou partie du recueil date de l'époque asmonéenne ; enfin il n'admet pas avec Grætz, que les Psaumes aient été, à l'origine, principalement ou exclusivement, des compositions liturgiques, destinées aux chants du Temple. Par dessus tout, il rejette comme un jeu d'esprit puéril la tendance qui cherche à répartir les différents Psaumes à travers cette longue série de siècles, en identifiant les faits contemporains auxquels se rapporterait tel ou tel poème. A son avis, une pareille méthode ne peut aboutir qu'à des déceptions ou à des illusions, car « il n'y a qu'une histoire pour les Psaumes, c'est l'histoire de l'âme juive à l'époque du second temple, une histoire tout intérieure et morale, où ne retentissent que de loin les événements du dehors ».

Reste à savoir si la critique se résignera à une pareille simplification du problème. Déjà des voix autorisées se sont élevées pour demander si le recueil des Psaumes est vraiment à ce point d'une seule coulée, d'une seule et monotone inspiration religieuse, « s'il n'existe pas au moins quelques Psaumes réels, sortant de la masse uniforme par des préoccupations objectives, par des traits de décor, par un accent personnel et intéressé qui trahissent l'œuvre jaillie des circonstances[1]. »

Le dépouillement méthodique des Psaumes et du Second Isaïe a permis à M. Loeb de dresser en quelque sorte le répertoire des idées et des images qui constituent le fonds commun de la littérature des Pauvres. A son tour, ce répertoire lui fournira les termes de comparaison, les *critériums* nécessaires pour rattacher au même cycle littéraire, avec plus ou moins de certitude des œuvres d'inspiration et de langage analogues, mais restées sans attribution précise ou égarées dans d'autres parties du recueil biblique. C'est, en premier lieu, la célèbre prière des *Dix-huit bénédictions* (*Schemonè Esrè*), après ou avec le *Schema*, le joyau du rituel israélite : M. Loeb montre avec une grande sagacité qu'avant de devenir la prière nationale des Juifs, ce morceau, véritable centon des Psaumes et des Prophètes, a dû être la prière spéciale de cette élite de puritains que nous avons appelés les Pauvres et qui l'ont transmise, un peu modifiée, aux Pharisiens, leurs successeurs. C'est ensuite tout un groupe de morceaux poétiques insérés dans les textes en prose de la Bible, tels que la bénédiction de Jacob et celle de Moïse, le cantique de la mer Rouge et le cantique de Débora, les prières d'Hanna et d'Ezéchias, etc. Pour M. Loeb, ces morceaux ne seraient autre chose que de véritables Psaumes, nés

[1] James Darmesteter, *Rapport à la Société asiatique* (1892), p. 65.

dans le même milieu et à la même époque que les Psaumes proprement dits, mais introduits après coup, à leur place chronologique, dans les livres narratifs et prophétiques. Le cadre historique où se place le poète ne serait qu'une fiction consacrée par l'usage ; la construction uniforme de plusieurs de ces morceaux, qui semblent jetés dans le même moule, suffirait à révéler leur communauté d'origine. En tout cas, on n'est pas plus autorisé à considérer ces broderies tardives comme des documents historiques qu'on ne doit chercher de l'histoire dans le *Mariage de Roland*, de Victor Hugo, ou la *Jeanne d'Arc*, de Casimir Delavigne.

On voit à quel point M. Loeb — presque en même temps que M. Maurice Vernes, et pour des raisons analogues — avait secoué le joug de l'exégèse orthodoxe. Par là, nous entendons, non pas cette vieille orthodoxie traditionaliste, désormais inoffensive, qui prenait au sérieux les suscriptions des Psaumes ou les prédictions de Daniel, mais l'exégèse protestante moderne, l'exégèse des Graf, des Kuenen, des Reuss et des Wellhausen, que la docilité de certains disciples tend à ériger en une orthodoxie nouvelle, en dehors de laquelle il n'y a point de salut. Certes, notre ami admirait, autant que personne, les grands travaux de cette école ; il en acceptait au moins provisoirement certains résultats, mais il conservait, avec sa liberté d'appréciation complète, une extrême défiance envers les procédés et les conclusions de l'exégèse rationaliste en matière de chronologie littéraire. La chasse aux allusions historiques, en particulier, lui paraissait une méthode dangereuse et qui témoignait d'une médiocre connaissance de l'âme juive et des habitudes du lyrisme hébraïque. Il en est un peu de la poésie des Juifs comme de leur verbe : le présent lui est inconnu. Sans effort, sans pédantisme, par une pente naturelle de leur esprit, psalmistes et prophètes se font successivement et parfois simultanément les contemporains du passé le plus lointain comme de l'avenir le plus vague. Pour mieux dire, leur pensée vagabonde va et vient sans se fixer dans l' « océan des âges » ; elle vit dans un rêve perpétuel où la notion du temps s'efface comme celle des lieux. Leur langage est bien le vêtement qui convient à cette pensée flottante et comme hallucinée : c'est un tissu diapré, tout imprégné de métaphores d'une fraîcheur et d'une transparence parfaites pour qui sait les comprendre, mais qui deviennent d'une obscurité impénétrable ou d'une matérialité grossière dès qu'une exégèse trop positive veut fixer sur la palette ces couleurs de l'arc-en-ciel.

Chose singulière, ce ne sont pas seulement les interprètes modernes qui se sont trompés plus d'une fois au sens de ces métaphores troublantes. L'imagerie des psaumes a exercé sur les derniers rédacteurs de la Bible et même sur ceux de l'Évangile une influence d'autant plus profonde que le sens s'en était plus vite perdu. Dans un des chapitres les plus piquants de son livre, M. Loeb montre comment plusieurs des miracles ou des faits extraordinaires relatés

dans l'Ancien-Testament doivent leur origine à des expressions imagées des Psaumes, prises à la lettre, c'est-à-dire mal comprises. Josué arrêtant le soleil, David gardant les troupeaux, Datan et Abiram engloutis par la terre, Joseph et Daniel jetés dans une fosse — autant de mythes à la racine desquels il n'y a qu'un symbole desséché, une des nombreuses figures de la lutte du Pauvre et du Méchant transportée arbitrairement dans l'histoire. De même, l'aventure de Jonas et celle de Job ne sont pas autre chose que des allégories presque banales de la littérature des Pauvres, matérialisées et amplifiées sous forme de roman. Les mêmes contresens grossiers ont engendré bon nombre des épisodes les plus célèbres de la vie de Jésus. Il ne suffit pas d'y voir, avec Baur et Strauss, la mise en action des prophéties de l'Ancien-Testament : les métaphores des Psaumes peuvent en revendiquer une large part. La figure idéale de Jésus doit beaucoup au type du Pauvre idéal, qui est, on l'a vu, une des formes du Messie des psalmistes. De même « dans les Psaumes, Dieu guérit toutes les maladies du Pauvre, qui, par convention, est muet, aveugle et paralytique : voilà pourquoi Jésus, à son tour, guérit tant de muets, d'aveugles et de paralytiques véritables. Si dans le drame de la Passion, on donne à Jésus du vin mêlé d'absinthe, c'est que le Pauvre a dit dans les Psaumes : *Dans ma nourriture ils ont mis de la bile, et quand j'ai eu soif, ils m'ont fait boire du vinaigre.* Si l'on se partage au sort les vêtements de Jésus, c'est que le Pauvre a dit également : *Ils se partageront mon vêtement et tireront au sort ma robe...* » Qui ne voit quelles larges perspectives ces indications ouvrent à la critique des Evangiles ? Décidément, le mot de Max Müller : « La mythologie est une maladie du langage » n'est pas seulement vrai des mythologies antiques.

Nous en avons dit assez pour faire apprécier l'intérêt des problèmes examinés dans l'œuvre posthume d'Isidore Loeb, l'originalité et parfois la hardiesse des solutions proposées. Ces doctrines heurtent bien des idées reçues, et l'auteur, dans sa belle loyauté de savant, n'a rien fait pour en atténuer la crudité. Aussi faut-il s'attendre à ce qu'elles soient ardemment discutées ; et, sans doute même, il apparaîtra, à la lumière de la controverse, que l'auteur s'est parfois laissé entraîner trop loin par la logique de son système, qu'il a trop tendu à rajeunir et à « uniformiser » les textes bibliques, par réaction contre les tendances contraires des exégètes en vogue. Mais, quelle que soit l'étendue des corrections que l'avenir apportera à ses idées, nul ne pourra lui refuser l'honneur d'avoir, le premier, défini et constitué une des branches les plus fécondes de la littérature israélite, branche dont on n'étudiait, jusqu'à présent, que des rameaux isolés. Cela seul suffirait pour assurer une valeur durable à son livre. Le judaïsme français peut être justement fier d'avoir vu sortir de son sein cette importante contribution au progrès des études d'exégèse biblique ; du moins n'a-t-il aucune raison de s'en inquiéter. Pour nous, qui croyons que la gloire de la religion juive réside essentiel-

lement dans son élévation morale, dans l'étroite corrélation qu'elle a su établir et maintenir entre les notions du Bien, de la Justice et de la Divinité, nous nous refusons à penser que sa grandeur dans le passé et sa vitalité dans l'avenir soient le moins du monde liées à des questions de date et d'authenticité matérielle. La Bible nous apparaît d'autant plus grande qu'elle se révèle comme l'effort collectif de tout un peuple pendant une longue suite de siècles. Ce sera l'honneur de M. Loeb d'avoir, en approfondissant cette idée sur un point particulier, engagé définitivement le judaïsme dans la voie de l'exégèse scientifique, dont des répugnances si naturelles l'avaient longtemps écarté. Pourquoi faut-il que ce beau livre, qui inaugure peut-être une nouvelle phase dans l'histoire des études bibliques, soit en même temps le testament littéraire de son auteur ?

THÉODORE REINACH.

H. D. MULLER et David KAUFMANN. **Der Brief eines ægyptischen Rabbi an den Gaon [Salomon] ben Jehuda.** Tirage à part du Ve volume des *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, 1892, avec une phototypie.

La collection de l'archiduc Rainer s'est enrichie, il y a environ deux ans, de fragments hébreux et arabes, écrits en lettres hébraïques, provenant de l'Egypte. Outre des pages de littérature rabbinique, les fragments renferment aussi des lettres du contenu le plus varié. En ayant eu quelques pièces sous les yeux, j'ai émis l'hypothèse que la collection pouvait provenir de la chambre de la synagogue du Vieux-Caire destinée à la conservation des documents hors d'usage. Au sujet de cette chambre de débarras, le voyageur J. Saphir raconte notamment ceci : « Au-dessus de la synagogue du Vieux-Caire se trouve une pièce où l'on conserve des livres hors d'usage ou lacérés. Comme on me disait qu'elle était très ancienne et pleine de livres anciens et précieux, j'eus l'idée de la visiter, dans l'espoir d'y découvrir des choses intéressantes. Après deux jours de travail et de fouilles au milieu de la poussière, j'amenai au jour quelques feuilles d'anciens livres [imprimés] et de manuscrits. Elles me parurent n'avoir aucune importance. Dieu sait ce qui est encore enfoui là-dessous ; quant à moi, je perdis patience et je ne continuai pas mes recherches [1] ».

[1] Voyages, I, 21 : ושם גניזה לספרים בלואים וקרועים וכי הגידו לי כי ישנה היא מאד בית מלא גנזי ספרים משנים קדמוניות רציתי לחפש שמה אולי אמצא דבר מה... ואחרי עמלתי שני ימים ונמלאתי אבק ועפר בררתי

C'est de ce magasin que semble aussi provenir la lettre publiée par MM. Müller et Kaufmann, et c'est sans doute pour cette raison que les éditeurs assurent que la collection de fragments de manuscrits hébreux vient, sans doute, d'une synagogue du Vieux-Caire.

La lettre n'a ni date, ni signature. Même le nom du destinataire manque ; seul, le nom de son père y est indiqué. Le père se nommait Juda. L'auteur donne au destinataire le titre de Gaon et dépeint le père comme un Hassid. Beaucoup de mots sont barrés et corrigés par d'autres. A la marge et entre les lignes se trouvent des gloses provenant d'une autre main. Nous sommes ici en présence d'un brouillon de lettre, comme les éditeurs le font observer, avec raison. Les gloses, d'une autre écriture, sont sans doute dues au correcteur à qui le brouillon avait été soumis pour être remanié.

L'écriture et la langue sont anciennes. Voici quel en est le sujet : Un ministre officiant de la communauté où vivait l'auteur de la lettre avait été mis en interdit par un Mar Joseph, le quatrième, et la communauté ne voulait pas le garder à son service. Celui-ci produisit un écrit du Gaon destinataire de la lettre en question, où celui-ci déclarait que l'officiant était capable et méritant (ראוי ורצוי), et que c'était un devoir de le soutenir (מצוה לסייעו).

L'auteur de la lettre dit que, sur la foi de cette missive, il aurait voulu rétablir l'officiant dans ses fonctions, mais que les membres de la communauté s'y opposèrent. Ils contestaient l'authenticité de la lettre et réclamaient une nouvelle missive du Gaon, munie de son cachet et de l'attestation de plusieurs membres du Conseil de la communauté. L'auteur de la lettre ajoutait que les discussions étaient graves et que les avis des administrateurs n'étaient plus écoutés, « comme le maître n° 6 a dû le constater *de visu* ». Il priait le destinataire d'adresser, à ce sujet, à la communauté, une lettre autographe et d'honorer d'une lettre spéciale un certain Hesed, homme aussi charitable que pieux, toujours occupé à maintenir la paix dans la communauté et à soutenir la bonne cause. Dans cette lettre, il est fait mention d'une missive des anciens de Ramlah, où ceux-ci déclaraient que l'officiant avait été frappé d'interdit pour cause de sorcellerie.

Quel peut être le Gaon auquel cette lettre était adressée et où a-t-il pu demeurer ? Les savants éditeurs savaient par Benjamin de Tudèle (éd. Londres, p. 98) que les Juifs égyptiens avaient leur Nagid qui avait le droit d'investiture, indépendamment des autorités babyloniennes, pour tous les rabbins et officiants de l'Egypte. Le Nagid avait même l'habitude de confirmer les décisions

והעליתי כמה דפים מספרים שונים ישנים וכ"ו ולא מצאתי בם תועלת וידיעות. ומי יודע מה יש עוד למטה כי נלאתי לחפש. Dans les synagogues de Russie et de Pologne, on trouve encore maintenant de ces réduits où l'on conserve des feuilles détachées ou déchirées, qu'on ne peut détruire, par respect pour leur contenu.

halachiques[1]. Cependant les éditeurs ont cru devoir admettre que notre lettre a été adressée à un Gaon de Bagdad, un certain Salomon b. Juda, qui aurait vécu à Bagdad, vers 1170, et aurait été le dernier exilarque. Or, il n'a jamais existé à Bagdad d'exilarque de ce nom. Il y avait un Salomon b. Juda, qui a vécu à Jérusalem en 1047, où il était à la tête d'une école, comme le rapporte l'unique document qui en parle[2]. Mais nous ne savons rien d'un exilarque ou Gaon nommé Salomon ben Juda, qui aurait vécu à Bagdad vers 1170. Nous pouvons même prouver qu'à cette époque, il ne pouvait y avoir dans cette ville un exilarque de ce nom. Benjamin de Tudèle et Petahia de Ratisbonne, qui étaient à Bagdad vers cette époque, rapportent que l'exilarque de cette ville s'appelait Daniel, et non Salomon[3]. Mais il y avait au Vieux-Caire, vers 1170, un chef d'Académie du nom de Nathanel, qui avait le droit de nommer des rabbins et des officiants pour toutes les communautés d'Egypte (Benjamin de Tudèle, *loc. c.*). Dans la génération précédente, les fonctions de Nagid y avaient été remplies par le médecin Samuel ben Hanania, que Juda Hallévi appelle גאון יעקב הנאהב[4]. Peu de temps après 1170, Maïmonide était déjà reconnu en Egypte comme une autorité. Notre lettre ne peut donc guère avoir été écrite dans la seconde moitié du XIIe siècle. La langue indique une époque plus ancienne. Si elle a été écrite avant 985, elle peut avoir été adressée à un Gaon babylonien, car le poste de Nagid ne fut institué en Egypte que vers 985[5]. Mais le contenu de la lettre et quelques tournures de phrase rendent plus vraisemblable qu'elle était destinée à une autorité indigène qui était tout-à-fait au courant de la situation locale.

Les chiffres qui suivent la mention des maîtres ou juges peuvent s'expliquer de la façon suivante. Le collège rabbinique se composait : 1° du *Gaon*, ou supérieur de l'École ; 2° de l'*Ab-bet-din*, qui était, en quelque sorte, son second ; 3° de (sept) membres ne portant pas de titre spécial et nommés simplement selon leur rang d'importance, le troisième (après le supérieur et l'Ab-bet-din), le quatrième, etc.[6].

[1] Sambary, dans Neubauer, *Chronicles*, 133.

[2] ואחרי רב האיי לא נתמנה ראש ישיבה בבבל כי אם ראש גלות ושמו רבי' חזקיה שהוא עתה ראש והוא מבית דוד ובנו רב דוד ר"צ ורבי' שלמה בר יהודה ראש ישיבת ירושלם עיר הקודש אלהים יכוננה עד עולם סלה והוא ראש ישיבה עתה בשנת ד' אלפים ותתז לצירה ובשנת תתקעה לחורבן הבית ובשנת אלף ושנו לשטרות בט"ו באלול. (Neubauer, *ibid.*, 187.) L'ère du monde ne correspond pas aux deux autres ères.

[3] Voir Graetz, *Geschichte*, VI, 459.

[4] בתולת בת יהודה, p. 96, à la fin.

[5] Sambary, dans Neubauer, *Chronicles*, 115-116.

[6] D'après le type du Synhédrin, dont Maïmonide dit, dans הלכות סנהדרין I, 3, הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורים אותו החכמים נשיא... ומושבין הגדול שבשבעים משנה לראש ויושב מימינו והוא הנקרא אב בית דין. ושאר השבעים יושבין לפניו כפי שניהם וכפי מעלתם כל הגדול מחבירו בחכמה יהיה קרוב לנשיא משמאלו יותר מחבירו. Voir sur la période des Gaonim, Graetz, V, 481.

La réponse à des questions importantes devait parfois être munie de la signature de plusieurs membres du collège. La signature du supérieur de l'école ne suffisait pas[1]. De là vient ce qui est dit dans notre lettre, ligne 30 : עד שיבא כתב אדוננו הגאון שנ"צ בחתיניתו ועמו אב והשלישי להקהל : Outre la signature du Gaon, on exige encore celle de l'Ab-bet-din et celle du troisième membre du collège, c'est-à-dire du principal des דיינים non titrés. Les éditeurs croient que les chiffres désignent les chefs des dix écoles de Bagdad et que le mot אב, dans la phrase בחתיניתו ועמו אב והשלישי להקהל, est une abréviation pour הראשון והשני.

Pour ce qui concerne la traduction et l'explication de la lettre, je ferai les remarques suivantes : Dans la suscription, voici les titres donnés au destinataire : שלום וברכה... לתכן מלוכה וכל מסרב להפריכה מתקומם להצריכה... לתכן המלוכה אמתה לשפכה, נתיבותה להאריכה.

Les éditeurs traduisent les six derniers mots : « l'affermissement du royaume, l'humiliation de la servante, à ses voies la longueur ». Ils observent à ce sujet : אמה est l'expression consacrée pour désigner le royaume arabe ou l'Islam...

Je ne comprends pas comment cette idée a pu venir aux savants éditeurs. A qui se rapporterait donc, dans cette explication, le ה affixe de אמתה ? Il est impossible que לשפכה signifie « humilier ». Du reste, le Gaon était toujours en rapports amicaux avec l'Etat arabe et l'Islam, et c'est vainement qu'on chercherait dans la littérature rabbinique une semblable sortie anti-patriotique. Il est certain que אֵמָתָהּ signifie ici « crainte devant elle » ; le sens est, comme dans les phrases précédentes, que le Gaon consolide sa puissance et en inspire la crainte. C'est dans ce sens que l'auteur de notre lettre dit aussi, ligne 38 : ולא ימנע לתת אמת הדין עליהם. Avec אימה, on emploie ordinairement le terme נתן ou נטל ; notre auteur se sert, à cause de la rime, de la racine שפך, qui est employée dans l'Ecriture-Sainte avec חמה, חרון, זעם, עברה, בוז et רוח.

Ligne 8 : בן כגק מורי' יהודה חסיד חורו גן עדן דיורו. Les éditeurs transcrivent אורו, mais le fac-simile porte חורו. La traduction est ainsi conçue : « au fils de notre seigneur et maître R. Juda Hassid... dont le séjour est le paradis ». Le mot חורו ou אורו n'est pas traduit. D'après l'hypothèse de M. Kaufmann, אורו est une abréviation pour אורו יאיר (= נרו). Ces mots se rapporteraient au Gaon vivant à ce moment, tandis que גן עדן דיורו se rapporte au père qui était mort. Cette succession d'expressions euphémiques est tout à

[1] Maïmonide lui-même se vit adresser une demande de ce genre de la ville d'Alexandrie, אגרת הרמבם, éd. Venise, p. 34 : אבל כתבו לי מאלכסנדריא שאם תכתוב לבדך ואמר הדיין לפקחים או לשופט פלוני אומר כך ואני אומר כך מי מכריע לא יעשו לנו דין. ואם החתומים רבים נמצא הוא יחיד בין רבים, וכיון שידעתי שכך הוא דיניהן באמת ראיתי למחול על כבודי כדי שיצא הדין לאמתו.

fait invraisemblable. Je lis, pour moi, חסיד דורו, et je traduirais ainsi : « le plus pieux de son époque », par analogie avec חסיד שבדור (*Taanit*, 8 *a*). L'auteur de la lettre peut avoir donné par erreur au ד de דורו un jambage gauche, et ainsi s'est formé le mot חורו. Dans tous les cas, la première lettre dans le mot en question ne peut être un א.

A. Epstein.

CHRONIQUE

L'Exposition historique européenne à Madrid. — L'« Exposicion historico-europea », qui a été ouverte à Madrid au mois d'octobre dernier, contient plusieurs objets qui offrent un très grand intérêt pour l'histoire et la littérature juives. Dans une des premières salles, en entrant, on aperçoit des vues photographiques et des débris de murs, avec ornements et inscriptions hébraïques, de l'ancienne synagogue de Cordoue, découverte il y a environ huit ans par Don Fidel Fita, le savant vice-président de l'Exposition, dans la « Calle de los Judios », et décrite par lui dans le *Boletin de la real Academia de la Historia de Madrid* (tome V, fasc. 4 et 6). C'est la plus ancienne et peut-être l'unique synagogue de l'Espagne qui ait été construite dans le style mauresque et ornée d'inscriptions arabes, à côté des inscriptions hébraïques, et qui ait eu réellement un caractère mauresque. En marge des photographies, se trouvent la description si complète de Don Fidel Fita, ainsi que le travail publié sur ce sujet dans la *Revue* par le regretté Isidore Loeb.

Dans la même salle et sur le même mur on remarque quelques morceaux d'un rouleau de la Loi écrit au XIIIe ou au XIVe siècle, qui avait appartenu à une communauté juive espagnole et avait été apparemment déchiré par la populace lors de la destruction de la synagogue. On y trouve aussi une *meguilla*, d'une très belle écriture et bien conservée, qui mesure 3^m^,50 de longueur et 0^m^,29 de hauteur. Enfin, un vrai joyau, à cette exposition, c'est un Pentateuque écrit

sur parchemin, avec les *Haftarot* et les cinq *meguillot*, et achevé le 12 schebat de l'année de la création 5172 (27 janvier 1412). Le copiste a signé : Ascher Mosché Romi. Sur la dernière page, il y a une poésie synagogale, un *reschout* pour la fête de Pâque, commençant par ces mots : ארומם אל נאדר בין הכרובים דר.

La bibliothèque épiscopale de Tolède et la bibliothèque nationale de Madrid ont envoyé à cette exposition plusieurs Bibles hébraïques, d'une jolie calligraphie, dont une sur parchemin, avec des ornements marginaux et des initiales dorées. Ces Bibles, parmi lesquelles se trouve un exemplaire magnifique de la Bible dite « de Ferrare », avaient probablement appartenu autrefois à des Juifs riches d'Espagne.

On voit également à l'Exposition deux manuscrits hébreux appartenant à la bibliothèque épiscopale de Tolède. L'un contient le traité théologique *Ikkarim* de Joseph Albo, avec des annotations et des additions marginales ; il est bien écrit, mais défectueux au commencement et à la fin, et a plusieurs feuillets endommagés, parfois même devenus illisibles, par l'humidité. L'autre manuscrit, probablement originaire d'Italie, est un recueil d'œuvres diverses. Il contient :

1° Les « Portes de l'arbre de la vie », שערי עץ החיים (7 feuilles), sur des prescriptions religieuses, qui commencent ainsi :

בראשית דברי אשא לאל חי תחלה
האל המרומם על כל ברכה ותהלה

2° *Séfer Yohasin*, œuvre qui renferme des parties historiques' mais est absolument distincte de l'ouvrage du même nom d'Abraham Zacuto ; M. Neubauer la publiera prochainement. A la fin, on lit ces mots : « En l'année 4814 de la création du monde (1054), j'ai réuni les éléments de ma généalogie avec l'aide de Dieu, mon refuge. Achevé par Menahem ben Benjamin ».

3° Des règles de casuistique relatives à la *schehita*, פסקי הלכות שחיטה, d'Abraham ben Joab auteur, qui est probablement identique avec Abraham « le copiste » et vivait à Rome[1] au XIIIe siècle.

4° Des règles de casuistique relatives à la *schehita*, composées (שחבר) par Yehiel ben Yekoutiel ben Benjamin, qui vivait à Rome[2] en même temps qu'Abraham ben Joab. En réalité, il n'a pas « composé » ces règles, mais les a plutôt copiées du *Schibboulé Hallékét*. A la fin des feuilles de cet opuscule, on lit : « Achevé dans la nuit de jeudi, le 11 du mois de Schebat 5035 » (10 janvier 1275).

5° Des explications sur des règles de *schehita*, en vers, remplissant trois pages et commençant ainsi :

מרום בחר אל בעמו ישראל והנחילם דת בהתר ואיסורים

et quelques autres babioles poétiques.

[1] Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, 356.
[2] *Wissenschaftliche Ztschr. für jüd. Theologie*, de Geiger, III, 46.

Pendant mon séjour à Madrid, une personne de Cordoue qui fut informée de ma présence en Espagne, et que je ne connais pas, m'a écrit qu'elle possède une collection manuscrite de lettres de familles espagnoles, qui renferme entre autres :

a) Une lettre adressée à Garcia Sanchez de la Vega, dans laquelle l'auteur communique une histoire merveilleuse qui lui fut racontée par un Maure de Grenade ;

b) Une lettre adressée à un Juif de Naples au sujet d'une controverse que ce dernier avait soutenue avec l'auteur de la lettre ; elle débute ainsi : « Honorado y obstinado Judio » ;

c) Une *disputation*, que l'auteur soutint avec les Juifs de Rome, et dans laquelle deux autorités rabbiniques jouent un rôle ;

d) Une *disputation* avec les Juifs de Naples ;

e) Un traité où l'auteur explique pourquoi la langue hébraïque est tombée dans l'oubli ;

f) Une lettre adressée au comte Nasaoth et au marquis de Cenete, où l'auteur montre pourquoi les adeptes de l'Islam s'appellent les uns Maures, les autres Sarrasins et les autres Turcs ;

g) Une lettre que l'auteur adresse à un ami intime, pour lui reprocher, ainsi qu'aux autres marranes de s'être faits chrétiens.

Le propriétaire de ce manuscrit est tout disposé, contre paiement, à le laisser copier.

Budapest, 30 janvier 1893.

M. Kayserling.

Le gérant,

Israel Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

Cardozo de Béthencourt. Le trésor des Juifs Sephardim (*suite*) ..... 97 et 235
Epstein (A.). La lettre d'Eldad sur les dix tribus 30
Gaster. La source de Yalkout II 44
Kahn (Salomon). Thomas Platter et les Juifs d'Avignon 81
Kaufmann (D.). I. Une Haggada de la France septentrionale ayant appartenu à Jacob ben Salomon, à Avignon..... 65
II. David Carcassoni et le rachat par la communauté de Constantinople des Juifs faits prisonniers durant la persécution de Chmielnicky 202
Kraus (Samuel). Les antiquités gauloises dans le Talmud 14
Lévi (Israël). I. Le repos sabbatique des âmes damnées..... 1
II. Une aumônière judéo-espagnole en pierre..... 78
Lévy (Alphonse). Notes sur l'histoire des Juifs en Saxe..... 217
Porgès. Les relations hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première croisade..... 181
Reinach (Salomon). L'accusation du meurtre rituel..... 161

NOTES ET MÉLANGES.

Derenbourg (J.). Un livre inconnu de R. Bahia ben Joseph 248
Kayserling. Des Juifs gardiens des lions..... 255
Lambert (Mayer). I. Le déplacement du ton en hébreu et la syllabe protonique..... 111
II. La substitution du *mem* au *noun* en hébreu..... 112
III. Notes exégétiques 246
Lœw (Immanuel). Mélanges de lexicographie talmudique. 116 et 256
Schwab (Moïse). I. Une supplique de la communauté de Rome à Pie V..... 113
II. Un rituel hébreu manuscrit à Cambrai..... 250

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER. Arabic Chrestomathy in Hebrew Character with a Glossary, par H. HIRSCHFELD..... 151
BACHER et PORGÈS. Studien u. Mittheilungen. Leben u. Werke des Saadjah Gaon, par A. HARKAVY..... 143
EPSTEIN. Der Brief eines ægyptischen Rabbi an den Gaon [Salomon] ben Jehuda, par H. D. MULLER et David KAUFMANN..... 272
LÉVI (Israël). Revue bibliographique, 3e trimestre 1892..... 122
REINACH (Théodore). La Littérature des Pauvres dans la Bible, par Isidore LOEB..... 265
SCHWAB (M.). Nouveau recueil d'inscriptions chrétiennes de la Gaule, par Edmond LE BLANT..... 158

CORRESPONDANCE.

HIRSCHFELD. Réponse à M. Bacher..... 260
WOGUE (L.). Réplique à M. Mayer Lambert..... 263

Chronique..... 276

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, 59, RUE DUPLESSIS.

TABLES

DES VINGT-CINQ PREMIERS VOLUMES

DE LA

REVUE DES ÉTUDES JUIVES

TABLES

DES VINGT-CINQ PREMIERS VOLUMES

DE LA

REVUE DES ÉTUDES JUIVES

INSTRUCTIONS

1. La lettre **A** désigne l'*Annuaire*.

2. Les lettres **Act.** désignent les *Actes et Conférences*, dont il a paru un volume. Les *Actes et Conférences* ayant été joints à la *Revue*, sans tomaison particulière, à partir du t. XIX, les chiffres romains placés à la suite des lettres **Act.** renvoient au tome de la *Revue*.

3. Les chiffres placés entre parenthèse à la suite des articles renvoient aux *Additions et rectifications* faites à ces articles.

4. Les titres d'ouvrages imprimés en italiques sont ceux des ouvrages dont il a été rendu compte (ne figurent dans la table que les comptes-rendus offrant un intérêt particulier). Ces ouvrages sont rangés sous le nom de l'auteur. Le nom qui suit le titre de l'ouvrage est celui de l'auteur du compte-rendu.

   L'auteur du compte-rendu, quand il n'est pas désigné, est Isidore Loeb.

5. Les titres imprimés en caractères romains ordinaires sont ceux des articles de la *Chronique* ou des *Notes et Extraits*.

6. Dans la table des matières rangées par ordre de matières, c'est le mot essentiel de l'article qui figure en premier. Par exemple, pour l'article : *Essai sur l'histoire des Juifs de Médine*, il faut chercher *Médine*.

7. Dans la table des matières rangées suivant l'ordre alphabétique des auteurs, on a suivi l'ordre chronologique. Cependant quand une rubrique a servi à plusieurs articles parus dans divers tomes, on a placé sous cette rubrique tous ces articles, en abandonnant provisoirement l'ordre chronologique.

I

TABLE DES MATIÈRES

RANGÉES D'APRÈS L'ORDRE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

A

Aron (M.). Liquidation des dettes de l'ancienne communauté juive de Metz, **A**, II, 109.

Astruc (Aristide). Les causes et les origines historiques de l'antisémitisme, conférence, **A**, III, 113.

B

Babelon (Ern.). Un vase judéo-chaldéen, IV, 165.

Bacher (W.). Notes sur Abou'l Walid, IV, 273.

— Étude critique sur quelques traditions étranges relatives à Rabbi Méir, V, 178.

— Joseph Kimchi et Abulwalid ibn Ganah, VI, 208.

— Un abrégé de grammaire hébraïque de Benjamin ben Juda, de Rome, et le *Pétah Debaraï*, X, 123.

— Moïse Ha-Nakdan, glossateur de la grammaire de Joseph Kimhi, XII, 73.

— Le sens du mot *micra*, XV, 113.

— Le commentaire de Samuel ibn Hofni sur le Pentateuque, XV, 277 ; XVI, 106.

— Encore un mot sur *micra* et *pasouq*, XVI, 277.

— Les signes mnémoniques des lettres radicales et serviles, XVI, 286.

— Une prétendue citation de Salomon ibn Gabirol dans Joseph Kimhi, XVII, 158.

— Abraham ibn Ezra dans le nord de la France, XVII, 300.

— Matériaux pour servir à l'histoire de l'exégèse biblique en Espagne, au XIIe siècle, Jehuda b. Barzilaï de Barcelone, XVII, 272.

— Le *Schem Hammephorasch* et le nom de quarante-deux lettres, XVIII, 290.

— Note sur Genèse, III, 19, XVIII, 299.

Bacher (W.). Un manuscrit hébreu intéressant, XX, 138.
— La conversion des Khazars d'après un ouvrage midraschique, XX, 144.
— Le commentaire sur Job de Samuel ben Nissim d'Alep, XXI, 118.
— Une version abrégée de la grammaire de Moïse Kimhi, XXI, 281.
— L'exégèse biblique dans le Zohar, XXII, 33 et 219.
— Aristote dans le Talmud, XXII, 134.
— Encore un mot sur Samuel ben Nissim, XXII, 135.
— Le baisement des mains dans le Zohar, XXII, 137, et XXIII, 133.
— Une grammaire hébraïque du Yémen, XXIII, 238.
— Derasch et Haggada, XXIII, 311.

Bardinet (Léon). Antiquité et organisation des Juiveries du Comtat Venaissin, I, 262.
— Condition civile des Juifs du Comtat Venaissin pendant le xve siècle, VI, 1.
— Lettres d'abolition octroyées par le cardinal de Foix, VI, 280.
— Documents relatifs à l'histoire des Juifs dans le Comtat Venaissin, VII, 139.

Belléli (Lazare). Deux versions peu connues du Pentateuque, XXII, 250.

Bertolotti (A.). Les Juifs à Rome aux xvie, xviie et xviiie siècles, II, 278.

Blanchet (Adrien). Les Juifs de Pamiers en 1256, XVIII, 139.

Bloch (Camille). Un épisode de l'histoire commerciale des Juifs en Languedoc (1738), XXIV, 272.

Bloch (Isaac). Bonjusas Bondavin, VIII, 280.
— Notes sur les Israélites de l'Algérie, X, 255.
— Les Juifs d'Oran, XIII, 85.
— Kalifa ben Malka, XIV, 114.
— Un permis de résidence, XIV, 116.

Bloch (Maurice). La femme juive dans le roman et au théâtre, conférence, **Act.**, XXIV, xxviii.

Bloch (Moïse). Les 613 lois, I, 197; V, 27.

Bonnard (J.). Un alphabet hébreu-anglais au xive siècle, IV, 255.

Brann (M.). Additions à l'autobiographie de Lipman Heller, XXI, 270.

Brunschwieg (Léon). Les Juifs de Nantes et du pays nantais, XIV, 80 ; XVII, 125 ; XIX, 294.

Bruzzone (P.-L.). Les Juifs des États de l'Église au xviiie siècle, XVI, 246.
— Documents sur les Juifs des États pontificaux, XIX, 131.
— Les Juifs au Piémont, XIX, 141.

C

Cagnat (R.). Un milliaire inédit de Judée, XVIII, 95.
— L'armée romaine au siège de Jérusalem, conférence, **Act.**, XXII, xxviii.

Cahen (Abraham). Règlements somptuaires de la communauté juive de Metz à la fin du xviie siècle, **A**, I, 75.
— L'émancipation des Juifs devant

la Société royale des Sciences et Arts de Metz, en 1787, et M. Rœderer, I, 83.
— Les Juifs de la Martinique au XVIIe siècle, II, 93.
— Enseignement obligatoire édicté par la communauté israélite de Metz, II, 303.
— Le noble et le Juif prêteurs d'argent, III, 126.
— La section de Mischpatim divisée en deux pour la lecture de la Thora, III, 282.
— Les Juifs dans les colonies françaises au XVIIIe siècle, IV, 127, 236 ; V, 68, 258.
— Le rabbinat de Metz pendant la période française (1567-1871), VII, 103, 204 ; VIII, 255 ; XII, 283 ; XIII, 105.

Cahen (Albert). La prédication juive en France, conférence, **Act.**, XCV.

Cardozo de Béthencourt. Le trésor des Juifs Sephardim, XX, 287 ; XXV, 97 et 235.

Carvallo. Paragraphes du livre de la création de Philon relatifs aux propriétés des nombres, VI, 273.

Cazès (D.). Antiquités judaïques en Tripolitaine, XX, 78.

Charleville. Les sections du Pentateuque, VI, 122.

D

Darmesteter (Arsène). Notes épigraphiques touchant quelques points de l'histoire des Juifs sous l'empire romain, I, 32.
Darmesteter (Arsène). Lettres des Juifs d'Arles et de Constantinople (1489), I, 119.
— L'autodafé de Troyes (24 avril 1288), II, 199.
— Un alphabet hébreu-anglais au XIVe siècle, IV, 259.
— Le Talmud, **Act.**, CCCLXXXI.

Darmesteter (James). Les six feux dans le Talmud et dans le Bundehesch, I, 186.
— Joseph Salvador, **A**, I, 3.
— David et Rama, II, 300.
— Textes pehlvis relatifs au Judaïsme, XVIII, 1 ; XIX, 41.

Dejob (Ch.). Documents sur les Juifs des États pontificaux, IX, 77.
— De la condition des Juifs de Mantoue au XVIe siècle, XXIII, 75.

Derenbourg (H.). Les noms de personnes dans l'Ancien-Testament et dans les inscriptions himyarites, I, 56.
— Al-Batalyousi, VII, 274.
— Léon l'Africain et Jacob Mantino, VII, 283.
— Catalogue des manuscrits judaïques entrés au British Museum de 1867 à 1890, XXIII, 99 et 279.
— Un sceau phénicien, XXIII, 314.

Derenbourg (J.). Etudes bibliques :
1. Réflexions détachées sur le livre de Job, I, 1.
2. Notes détachées sur l'Ecclésiaste, I, 165.
3. Le Psaume LXXXIV, VI, 161.
— Sur le nom d'Amminadab, II, 123.
— Le mois de Etanim, II, 124.
— Les anciennes épitaphes des Juifs dans l'Italie méridionale, II, 131.

Derenbourg (J.). Le prophète Elie dans le Rituel, II, 290.
— Année de la composition du Tanna debé Eliahou, III, 121.
— L'inscription hébraïque du Siloâh, près de Jérusalem, III, 161.
— Les sections et les traités de la Mischnâh, III, 205.
— Quelques observations sur la section de Mischpatim divisée en deux pour la lecture de la Thora, III, 284.
— Un rudiment de grammaire hébraïque en arabe, IV, 274.
— Essai de restitution de l'ancienne rédaction de Masséchèt Kippourim, VI, 41.
— Encore quelques mots sur les sections du Pentateuque, VII, 146.
— La montagne de fer, VIII, 275.
— Légende et Haggada, IX, 301.
— Un rideau de synagogue de 1796, X, 253.
— Mélanges rabbiniques : 1. Mischnah *Iadaim*, ch. IV, § 1 ; 2. Mischnah *Iadaim*, ch. IV, § 2, XII, 65 ;
— 3. Quelques observations sur le Rituel, XIV, 26 ;
— 4. Les signes mnémotechniques des lettres radicales et serviles, XVI, 57.
— Elazar le Peitan, XII, 298.
— Le sarcophage de Tabnit, XV, 109.
— Encore un mot sur les signes mnémotechniques, XVII, 157.
— Gloses d'Abou Zachariya ben Bilam, sur Isaïe, XVII, 172 ; XVIII, 71 ; XIX, 84 ; XX, 225 ; XXII, 47, 190 ; XXIII, 43 et 206.
— Le nom de Jésus dans le Koran, XVIII, 126.
— Le nom de Fangar, XIX, 148.

Derenbourg (J.). L'ouvrage perdu de Jehouda Hajjoudj, XIX, 306.
— Sur le nom du Traité de Moed-Katon, XX, 136.
— La critique de Saadia, par Mebasser, XX, 137.
— Un livre inconnu de R. Bahia ben Joseph, XXV, 248.
— Allocution prononcée le 26 janvier 1884, **A**, III, 115.
le 20 décembre 1884, **A**, IV, 7.

Dieulafoy. Le livre d'Esther et le palais d'Assuérus, conférence, **Act.**, CCLXV.

Dreyfus (Abraham). Le Juif au théâtre, **Act.**, XLIX.

Duchesne (L.). Note sur le massacre des chrétiens himyarites au temps de l'empereur Justin, XX, 220.

Dukas (Jules). Lettres inédites écrites à Peiresc par Salomon Azubi, XI, 101 et 252 ; XII, 95.

Duval (Rubens). Origine et formation de la conjonction talmudique *Ilmalé*, IV, 268.
— Etymologies araméennes, V, 106.
— Le passif dans l'araméen biblique et le palmyrénien, VIII, 57.
— Notes sur la Peschitto, XIV, 49 et 277.

E

Ephraïm (Armand). Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1880-81, **A**, II, 15.

Epstein (A.). Sur l'origine du mot Talit, XX, 301.

Epstein (A.). Un manuscrit de Hajjoudj, XX, 316.
— Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché, XXI, 80; XXII, 1.
— Les Chamites de la table ethnographique selon le Pseudo-Jonathan, XXIV, 82.
— Le lieu de séjour de Meschoullam ben Calonymos de Lucques, XXIV, 149.
— La lettre d'Eldad sur les dix tribus, XXV, 30.

Erlanger. Rapport sur la situation financière de la Société pendant l'année :
1880-1881, **A**, II, 31.
1881-1882, **A**, II, 70.
1882-1883, **A**, III, 15.
1883-1884, **A**, IV, 11.
1884-1885, **Act.**, XL.
1886, **Act.**, CXXXVII.
1887, **Act.**, CCXXXIX.
1888, **Act.**, CCCIX.
1889, **Act.**, XX, V.
1890, **Act.**, XXII, III.
1891, **Act.**, XXIV, III.

F

Franck (Ad.). La religion et la science dans le judaïsme, conférence, **A**, II, 76.
— Le péché originel et la femme d'après le récit de la Genèse, conférence, **Act.**, V.
— Le panthéisme oriental et le monothéisme hébreu, conférence, **Act.**, CCCXVI.
— Allocution prononcée le 19 janvier 1889, **Act.**, CCCVII.
le 25 janvier 1890, **Act.**, XX, I.

Friedlaender (M.). La secte de Melchisédec et l'Epître aux Hébreux, V, 1, 188; VI, 187.

Friedlaender (M.). Les Pharisiens et les gens du peuple, XIII, 33.
— Les Esséniens, XIV, 184.

Fürst. Les interprétations d'Akiba et d'Ismaël sur Nombres, V, 28, XVII, 143.
— Sur les monnaies de Simon, XVIII, 300.
— Mélanges lexicographiques, XIX, 147.
— Notes d'étymologie talmudique, XX, 302 ; XXII, 133.
— Quelques mots midraschiques empruntés au grec, XXIII, 129.
— Encore un mot sur le *Schem hammephorasch*, XXIV, 286.

G

Gaster. La source de Yalkout II, XXV, 44.

Gaullieur (E.). Notes sur les Juifs à Bordeaux, XI, 78.

Gerson. Paul de Bonnefoy, V, 283.
— Les pierres tumulaires hébraïques de Dijon, VI, 222.
— Lothair ou Lorraine, VII, 279.
— Notes sur l'histoire des Juifs de la Savoie, VIII, 235.
— Deux miniatures avec la roue des Juifs, XV, 114.

Glaser (E.). Une inscription sabéenne, XXII, 280.
— Une inscription judéo-sabéenne, XXIII, 121.

Goldziher (Ignaz). Renseignements de source musulmane sur la dignité de Resch Galuta, VIII, 121.

Grætz (H.). Les monnaies de Simon, XVI, 161.

Grætz (H.). Des prétendues monnaies de Siméon et de Bar-Koziba, XVIII, 301.
— But réel de la correspondance échangée entre les Juifs espagnols et provençaux et les Juifs de Constantinople, XIX, 106.
— Un mot sur la dogmatique du christianisme primitif, XX, 11.
— La police de l'inquisition d'Espagne à ses débuts, XX, 237.
— Un point de repère dans l'histoire du roi David, XXI, 241.

Grandmaison (Louis de). Le cimetière des Juifs de Tours, XVIII, 262.

Gross (Henri). Notice sur Abba Mari de Lunel, IV, 192.
— Etude sur Simson ben Abraham de Sens, VI, 167; VII, 40.

Grünwald. Les signes mnémoniques des lettres radicales et serviles, XVI, 286.

Gudemann. Les médailles de la collection Strauss, XXIII, 317.

Gunzbourg (David de). Une inscription de Riva, XVI, 269.
— Notices et extraits de mes manuscrits. I. *Siddour* du Yémen, XVII, 16.
— Etudes épigraphiques, XVIII, 212.
Origine du mot Talit, XX, 16.

Guttmann. Guillaume d'Auvergne et la littérature juive, XVIII, 243.
— Alexandre de Hales et le judaïsme, XIX, 224.

H

Halberstam (S.-J.). Apostemos, II, 127.
Halberstam (S.-J.). Joseph le Zélateur, IV, 147.
— L'élégie d'Abraham ibn Ezra, XX, 314.

Halévy (Joseph). Cyrus et le retour de l'exil, I, 9.
— Manassé, roi de Juda, et ses contemporains, II, 1.
— Les inscriptions peintes de Citium, III, 173.
— Sens et origine de la parabole évangélique dite du bon Samaritain, IV, 249.
— Traces d'Aggadot sadducéennes dans le Talmud, VIII, 38.
— Découvertes épigraphiques en Arabie, IX, 1.
— Recherches bibliques : I. Le tétragramme, IX, 161.
II. אל, אלה, בעל עשתרת, IX, 175.
III. L'origine du ב dans les noms propres composés, X, 1.
IV. Petits problèmes (1. קיר ; 2. אמה ; 3. שנה ; 4. שנור־סנורים ; 5. Βερσεχθάν et Βασελλὴθ ; 6. Le verset araméen de Jérémie, x, 11 ; 7. באר שבע), XI, 60.
V. Les citations d'anciens chants dans l'Hexateuque, XII, 3.
VI. Le témoignage d'Hosée sur la religion du royaume d'Israël, XII, 7.
VII. Le verset d'Hosée, IX, 4, XII, 23.
VIII. Considérations supplémentaires sur le xe chapitre de la Genèse, XIII, 1 et 161.
IX. Caïnites et Séthites, XIV, 1.
X. Le XIVe chapitre de la Genèse, XV, 161.
XI. אב המון גוים, XV, 177.
XII. La langue des Hittites, d'après les textes assyriens, XV, 184.
XIII. Note supplémentaire sur Amraphel, XVII, 1.

XIV. Gomer, XVII, 13.
XV. Riphat, Elisa et Tarsis, XVII, 161.
XVI. Le psaume LXVIII, XIX, 1.
XVII. Le royaume héréditaire de Cyrus, XIX, 161.
XVIII. L'époque d'Abraham, XIX, 178.
XIX. Vérifications documentaires de deux données bibliques relatives à Sennachérib, XX, 1.
XX. La correspondance d'Aménophis IV, et la Bible, XX, 199; XXI, 43.
XXI. L'histoire de Michée, XXI, 207.
XXII. Le lit d'Og, roi du Basan, XXI, 217.
XXIII. Le Psaume IX, XXII, 26.
XXIV. Noé, le déluge et les Noahides, XXII, 161.
XXV. Quelques psaumes de l'époque d'Ézéchias, XXIII, 32.
XXVI. Ezéchiel, XVI, XXIV, 30.
XXVII. Ezéchiel, XVIII, XXIV, 47.
— Ben-Tymelion et Bartholomée, X, 60.
— Inscriptions nabatéennes de Médaïn Salih, X, 260.
— Notes d'archéologie talmudiques (1° Le nom de *Katila-wa-Dimna* dans le Talmud ; 2° בידין וזכורין), XI, 195.
— Deux inscriptions phéniciennes récemment découvertes, XII, 107.
— Encore un mot sur l'inscription de Teima, XII, 111.
— Petits problèmes (2e série). 1. פור ; 2. Un mot important dans l'inscription phénicienne de Tabnit, XV, 289.
— 3. La désinence du pluriel dans les langues sémitiques, XVI, 138.
— Note sur l'inscription phénicienne du Pirée, XVI, 140.

Halévy (Joseph). Examen critique des sources relatives à la persécution des chrétiens de Nedjran par le roi juif des Himyarites, XVIII, 16 et 161.
— Réponse à une déclaration de M. J. Oppert, XVIII, 144.
— Remarque sur un point contesté touchant la persécution de Nedjran, XXI, 73.
— Notes sur quelques textes araméens du Corpus, XXI, 224.
— Une inscription sabéenne soi-disant d'origine juive, XXII, 125.
— Une inscription sabéenne, XXII, 281.
— L'article hébreu, XXIII, 117.
— Un dernier mot sur l'inscription himyarite soi-disant d'origine juive, XXIII, 304.
— Elégie hébraïque sur la mort d'Isidore Loeb, XXIV, IV.

Harkavy (A.). Additions et rectifications à l'histoire des Juifs de Graetz, V, 199 ; VII, 194.

Hild (J.-A.). Les Juifs à Rome devant l'opinion et dans la littérature, VIII, 1 ; XI, 18 et 161.

Hirsch (Joseph). Essai sur l'heure de la nuit close, XI, 239.

Hirschfeld (Hartwig). Essai sur l'histoire des Juifs de Médine, VII, 167 ; X, 10.
— Réplique à M. Bacher, XXV, 266.

I

Israelsohn. Hiwi Albalchi, XVII, 311.
— L'ouvrage perdu de Jehouda Hajjoudj, XIX, 306.

Israelsohn. Les huit derniers versets du Pentateuque, XX, 304.
— Aspenarit, XXII, 295.
— Le surnom du Karaïte Ben-Sita, XXIII, 132.

Ive (Antonio). Banques juives et Monts-de-piété en Istrie. — Les Capitoli des Juifs de Pirano, II, 175.

J

Jacobs (Joseph). Une lettre française d'un Juif anglais au XIIIe siècle, XVIII, 256.

Jastrow (M.). Traditions mal comprises par le Talmud de Babylone, VII, 149.
— Note sur les mots קוואקי ודימונקי, VIII, 277.
— אלולי, אלמלא et אלימא, XI, 141.
— Scènes de chasse dans le Talmud, XVII, 146.
— Ludim et Ludaï, XVII, 308.

Jona (S.). Abraham-Joseph-Salomon Graziani, IV, 113.

K

Kahn (Léon). Histoire des écoles consistoriales israélites de Paris, **A**, III, 163.

Kahn (Salomon). Documents inédits sur les Juifs de Montpellier, XIX, 259; XXII, 264 et XXIII, 265.
— Thomas Platter et les Juifs d'Avignon, XXV, 81.

Kahn (Zadoc). Étude sur le livre de Joseph le Zélateur, I, 222; III, 1.

Kahn (Zadoc). Allocution prononcée le 26 novembre 1881, **A**, II, 9.
— le 30 novembre 1882, **A**, II, 31.
— le 1er décembre 1883, **A**, III, 8.
— le 13 avril 1883, **A**, III, 99.
— le 1er mars 1886, **Act.**, XLIX.
— le 11 décembre 1886, **Act.**, CXXXVI.
— le 29 janvier 1887, **Act.**, CXLI.
— le 26 mars 1887, **Act.**, CLXIV.
— le 30 avril 1887, **Act.**, CLXXXI.
— le 31 janvier 1888, **Act.**, CCXXXV.
— M. Joseph Derenbourg, XXIII, 1.
— Isidore Loeb, XXIV, 161.

Kaufmann (David). Délivrance des Juifs de Rome en 1555, IV, 88.
— Liste de rabbins dressée par Azriel Trabotto, IV, 208.
— La discussion sur les phylactères, V, 273.
— Le neveu de Maïmonide, VII, 152.
— Le prétendu commentaire d'Isaac Israéli sur le livre Yeçira, VIII, 126.
— Les cercles intellectuels de Batalyousi, VIII, 131.
— Samuel ibn Abbas dans Abraham ibn Daud, X, 251.
— Pline l'Ancien en Judée, X, 252.
— Les martyrs d'Ancône, XI, 149.
— La synagogue de Cordoue, XI, 157.
— Etudes d'archéologie juive (la synagogue de Hammam-Lif), XIII, 45.
— Une liste d'anciens livres hébreux, XIII, 300.
— Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien-Testament dans l'art chrétien primitif, XIV, 33 et 217.
— Le sceau d'Abraham bar Saadia et le sceau יאבהנהש, XV, 122.
— Les marranes de Pesaro, XVI, 61.

Kaufmann (David). Une anecdote sur Pharaon et Aman chez les Arabes, XVI, 144.
— Les lettres *L*, *M*, *N*, dans l'alphabet, XVI, 146.
— Une inscription de Riva, XVI, 269.
— Les signes mnémoniques des lettres radicales et serviles, XVI, 286.
— La mode du *Talet*, XVII, 159.
— David Alroy et les chroniqueurs juifs, XVII, 304.
— L'élégie composée sur Menahem Vardimas, XVII, 304.
— Une citation de Salomon ibn Gabirol dans Joseph Kimhi, XVII, 306.
— Les Juifs et la Bible de l'abbé Etienne de Citeaux, XVIII, 131.
— Une lettre de Joseph Caro adressée aux Juifs de Carpentras, XVIII, 133.
— Trois docteurs de Padoue, Tobias Moschides, Gabriel Selig b. Mosé, Isak Wallich, XVIII, 293.
— Extraits de l'ancien livre de la communauté de Metz, XIX, 115.
— Un portrait de Faradj, le traducteur, XIX, 152.
— Nouvelles remarques sur l'inscription d'Auch, XX, 29.
— Contributions à l'histoire des Juifs en Italie (1° les ducs d'Este et les banques de prêt des Juifs de Ferrare ; 2° arrivée des Juifs d'Espagne à Ferrare en 1492; 3° la situation des Juifs dans le royaume de Naples de 1533 à 1540; 4° les signes jaunes des Juifs à Ferrare, à Rome et à Milan; 5° la quête pour les Marranes expulsés de Pesaro), XX, 34.
— La truie de Wittenberg, XX, 269.

Kaufmann (David). Un siècle de l'existence d'une famille de médecins juifs de Vienne et de Posen, Dr Leo, Dr Jacob, Dr Isaac, Dr Wolf Winkler, XX, 275.
— Le nom de מזרא, XX, 309.
— Les victimes de la prise d'Ofen, en 1686, XXI, 133.
— Lettre de Tobia Cohen (Moschides), XXI, 140.
— La synagogue de Mardochée Meisel et Jacob Segré, XXI, 143.
— Léon X et les Juifs de Rome, XXI, 285.
— Notes sur l'histoire des Juifs de Venise, XXI, 289.
— L'incendie de Salonique du 4 ab 1545, XXI, 293.
— R. Joseph Lévi Aschkenaz, premier rabbin de Metz, XXII, 93.
— Le Sambation, XXII, 285.
— Une nouvelle source de Hiwi al-Bachi, XXII, 287.
— Le peintre vénitien Mosé dal Castellazo, XXII, 290.
— La famille Castellazzo, XXIII, 139.
— Correspondance échangée entre les communautés juives de Recanati et d'Ancône en 1448, XXIII, 249.
— Contributions à la biographie de Mosé Hayyim Luzzatto, Yekutiel Gordon et Mosé Hages, XIII, 256.
— Une falsification dans la lettre envoyée par Maïmonide aux Juifs du Yémen, XXIV, 112.
— Le chant nuptial מי אדיר, XXIV, 288.
— Une Haggada de la France septentrionale ayant appartenu à Jacob ben Salomon à Avignon, XXV, 65.
— David Carcassoni et le rachat par la communauté de Constantinople des Juifs faits prison-

niers durant la persécution de Chmielnicky, XXV, 202.

Kayserling (M.). Richelieu, Buxtorf père et fils et Jacob Roman, VIII, 74.
— Les correspondants juifs de Jean Buxtorf, XIII, 260.
— Une histoire de la littérature juive de Daniel Lévi de Barrios, XVIII, 276.
— Les hébraïsants chrétiens du XVIIe siècle, XX, 261.
— Notes sur la littérature des Juifs hispano-portugais, XXII, 119.
— Un contrat de mariage en langue catalane, XXIV, 291.
— Des Juifs gardiens de lions, XXV, 255.
— Chronique, XXV, 276.

Kisch (A.). Trois sceaux juifs du moyen âge, IV, 278.

Kohut (A.). Mélanges talmudiques et midraschiques, XXII, 208.
— Les fêtes persanes et babyloniennes mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem, XXIV, 256.

Kracauer. Accusation de meurtre rituel portée contre les Juifs de Francfort au XVIe siècle, XIV, 282.
— Histoire d'un prêt forcé demandé à la communauté des Juifs de Francfort, XV, 99.
— Rabbi Joselmann de Rosheim, XVI, 84.
— L'affaire des Juifs d'Endingen, XVI, 236.
— Procès de R. Joselmann contre la ville de Colmar, XIX, 282.
— Additions à l'histoire de la persécution des Juifs dans la Haute-Silésie en 1533, XX, 108.
— Pfefferkorn et la confiscation des livres hébreux à Francfort, XXII, 112.

Kraus (Samuel). Les antiquités gauloises dans le Talmud, XXV, 14.

L

Lambert (Mayer). אלמלי et אלולי, IX, 290.
— Le traité de Para ponctué, XIV, 269.
— Le pluriel vocalisé en hébreu, XVIII, 118.
— Deux passages talmudiques négligés ou méconnus par les exégètes juifs, XVIII, 120.
— Quelques remarques sur les voyelles hébraïques chez les grammairiens juifs avant Qamchi, XVIII, 123.
— L'accent tonique en hébreu, XX, 73.
— Notes exégétiques, XXII, 129; XXIV, 139; XXV, 246.
— Les prépositions מִן, עִם et le pluriel hébreu, XXIII, 302.
— Remarques sur la formation du pluriel en hébreu, XXIV, 99.
— Le déplacement du ton en hébreu et la syllabe protonique, XXV, 111.
— La substitution du *mem* au *noun* en hébreu, XXV, 112.

Lattès (M.). Notices et documents sur l'histoire des Juifs en Italie, V, 219.

Lazard (Lucien). Les revenus tirés des Juifs de France dans le domaine royal (XIIIe siècle), XV, 233.
— Les Juifs de Touraine, XVII, 210.

Lehmann (J.). Le procès d'Hérode, Saméas et Pollion, XXIV, 68.

Lenormant (François). La catacombe juive de Venosa, VI, 200.

Leven (Dr Manuel). L'hygiène des Israélites, conférence, A, III, 97.

Lévi (Israël). Manger le morceau, I, 105.
— Apocalypses dans le Talmud, I, 108.
— Notes de grammaire judéo-babylonienne, I, 222.
— Un passage du Talmud sur le pehlevi, II, 129.
— La légende d'Alexandre dans le Talmud, II, 293.
— Les traductions hébraïques de l'histoire légendaire d'Alexandre, III, 238.
— Controverse entre un Juif et un chrétien au XIe siècle, V, 238.
— Acte hébreu de Marseille, V, 282.
— La traduction de l'*Historia de Prœliis* par Immanuel ben Jacob, VI, 279.
— La légende d'Alexandre dans le Talmud et le Midrasch, VII, 78.
— יהשוה, VII, 285.
— La légende de l'ange et l'ermite dans les écrits juifs, VIII, 64.
— Légendes judéo-chrétiennes (1. La légende de Melchisédec dans les œuvres de saint Athanase; 2. La légende chrétienne de Bartholomée dans le Talmud; 3. Encore un mot sur la légende de l'ange et l'ermite), VIII, 197.
— Encore un mot sur la légende de Bartalmion, X, 66.
— Contes juifs (1. Le chameau borgne; 2. Les trois conseils de Salomon; 3. Histoire d'un homme qui ne voulait pas jurer), XI, 209.
— Le voyage d'Alexandre au Paradis, XII, 117.
— La mort de Titus, XV, 62.
— Ormuz et Ahriman, XV, 112.

Lévi (Israël). Miniatures représentant des Juifs, XV, 116.
— L'orgueil de Salomon, XVII, 58.
— Signes de danger et de malheur, XVII, 202.
— Éléments chrétiens dans le *Pirké Rabbi Éliézer*, XVIII, 83.
— Une nouvelle interprétation de la dénomination *Schem Hammephorasch*, XVIII, 119.
— Les vers accusateurs, XVIII, 128.
— Une anecdote sur Pharaon, XVIII, 130.
— Note sur le traité de polémique pehlevi, XIX, 149.
— Encore un mot sur un alphabet hébreu-anglais au XIVe siècle, XIX, 151.
— Le traité sur les Juifs de Pierre de l'Ancre, XIX, 235.
—Les Juifs d'Orient d'après les géographes et les voyageurs, XX, 97.
— Le Juif de la légende (1. L'odeur des Juifs ; 2. Le Juif onolâtre ; 3. Le Juif usurier), XX, 249 ; (4. Le Juif châtié ; 5. Le Juif sorcier), XXII, 230.
— Mélanges talmudiques et midraschiques, XXIII, 125.
— Note sur Malachie, XXIII, 194.
— L'aveugle et le cul-de-jatte, XXIII, 199.
— Notes sur l'histoire des Juifs (1. Une cause des persécutions des Juifs au moyen âge ; 2. La roue des Juifs), XXIV, 152.
— Bibliographie des travaux d'Isidore Loeb, XXIV, 184.
— La Pesikta Rabbati et le 4e Ezra, XXIV, 281.
— Revue bibliographique, 1er semestre 1892, XXIV, 292; 3e trimestre 1892, XXV, 122.
— Le repos sabbatique des âmes damnées, XXV, 1.
— Une aumonière judéo-espagnole en pierre, XXV, 78.

Levin. Localités illustrées par le martyre des Juifs en 1096 et 1349, VIII, 134.

Lévy (A.). Notes sur l'histoire des Juifs en Saxe, XXV, 217.

Lévy (Emile). Les Juifs de Metz et la ville de Verdun en 1748, XI, 126.
— Un document sur les Juifs du Barrois, XIX, 246.

Lévy (Isaac). Un manuscrit hébreu de la bibliothèque de Vesoul, VIII, 283.

Loeb (Isidore). Le rôle des Juifs de Paris en 1296 et 1297, I, 61.
— La ville d'Hysope, I, 72.
— Bulles inédites des papes, I, 114, 293.
— Revue bibliographique [1er semestre 1880], I, 124; 2e sem. 1880, 305; 1er trim. 1881, II, 139 ; 2e trim. 1881, 306 ; 3e trim. 1881, III, 129 ; 4e trim. 1881, 288; 1er trim. 1882, IV, 149 ; 2e trim. 1882, 282 ; 3e trim. 1882, V, 118; 4e trim. 1882, 290 ; 1er trim. 1883, VI, 126; 2e trim. 1883, 286; 3e et 4e trim. 1883, VII, 287; 1er et 2e trim. 1884, VIII, 285; 3e trim. 1884, IX, 122; 4e trim. 1884 et 1er trim. 1885, X, 262; 2e et 3e trim. 1885, XI, 270; 4e trim. 1885, XII, 121; 1er et 2e trim. 1886, 306, XIII, 131 ; [1887], XIV, 118, 390; XV, 129; [1888], XVI, 292; [1889], XVIII, 148, 307; XIX, 155; [1890], XX, 148; XXI, 302; [1891], XXIII, 144.
— La controverse de 1240 sur le Talmud, I, 247; II, 248; III, 39.
— Les armes de Widmanstadt, I, 298.
— Chronique, II, 168, 341 ; IV, 308; V, 152, 309; VI, 155, 311; VII, 316; VIII, 327; IX, 155, 315; XI, 316; XII, 159, 316; XIII, 158.
— Notes sur les antiquités juives en Espagne, II, 135.
— Rabbi Joselmann de Rosheim, II, 271 ; V, 93.
— Hirtzel Lévi, mort martyr à Colmar en 1754, **A**, I, 123.
— Statuts des Juifs d'Avignon (1779), **A**, I, 165.
— Histoire de deux manifestes faits à Carpentras en 1669-70 et 1678-79, **A**, I, 261.
— La date de l'édit d'expulsion des Juifs du Portugal, III, 285.
— Liste nominative des Juifs de Barcelone en 1392, IV, 57.
— Actes de vente hébreux en Espagne, IV, 226.
— Pierres tumulaires à Mâcon, V, 104.
— Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne : 1. Les Juifs de Manresa; 2. La sentinelle contre les Juifs, V, 285.
3. Inscriptions tumulaires de la Coruna; le manuscrit de Calixte III, VI, 112.
4. La juiverie de Ségovie ; 5. Le cimetière des Juifs de Ségovie ; 6. Les Juifs de Majorque en 1391 ; Les Juifs de Castellon de la Plana ; 7. Les administrations juives ; 8. Plan de la juiverie de Valence en 1391 ; 9. Un sceau juif, XIV, 254.
— 10. [Analyse des travaux publiés par le R. P. Fidel Fita], XVIII, 136.
— Les Juifs à Strasbourg depuis 1349 jusqu'à la Révolution, **A**, II, 137.
— Les lectures sabbatiques dans le calendrier, VI, 250.
— La roue des Juifs, VI, 268.
— Les Juifs de Malaucène, VI, 270.
— R. Mattatya ha-Yiçhari, VII, 153.

Loeb (Isidore). Borach Lévi, **A**, III, 273.
— Deux livres de commerce du commencement du XIVe siècle, VIII, 161 ; IX, 21 et 187.
— Un convoi d'exilés d'Espagne à Marseille en 1492, IX, 66.
— Un épisode de l'histoire des Juifs de Savoie, X, 32.
— Actes de vente hébreux originaires d'Espagne, X, 108.
— Notes sur l'histoire des Juifs : 1. Une accusation confondue; 2. Les exilés d'Espagne en France ; 3. Le Juif Priscus; 4. Deux livres de commerce du commencement du XIVe siècle; 5. Deux documents sur les Juifs du Graisivaudan; 6. Trois pièces en judéo-espagnol écrites en Espagne; 7. La synagogue de Cordoue; 8. Juda, juif catalan du IXe siècle; 9. Addition au Dibré Hayyamim de Joseph Haccohen, V, 232.
10. La Chronologie juive; 11. Les Caraïtes en Espagne; 12. Date du calendrier juif et observations diverses sur ce calendrier; 13. Histoire de la formation du cycle juif, XIX, 202.
14. Le corps de Méir de Rothenbourg ; 15. Le miracle des croix ; 16. L'accusation du sang; 17. Les Juifs de Saint-Quentin sous saint Louis, XX, 23.
— Les Juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical, XII, 34, 161.
— Règlement des Juifs de Castille en 1432, XIII, 187.
— Sac des juiveries de Valence et de Madrid en 1391, XIII, 239.
— Histoire d'une taille levée sur les Juifs de Perpignan en 1413-1414, XIV, 55.
Loeb (Isidore). Le nombre des Juifs de Castille et d'Espagne au moyen âge, XIV, 161.
— La controverse de 1263 à Barcelone, XV, 1.
— Le procès de Samuel ibn Tibbon, XV, 70; XVI, 124.
— Le sceau d'Abraham bar Saadia et le sceau יאבהנהש, XV, 122.
— La juiverie de Jerez de la Frontera, XV, 125.
— Le saint enfant de La Guardia, XV, 203.
— La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople, XV, 262.
— Expulsion des Juifs de Salins et Bracon en 1374, XV, 298.
— Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs, XVI, 28 et 211; XVII, 74 et 247.
— Les négociants juifs à Marseille au milieu du XIIIe siècle, XVI, 73.
— Le mot *Taule* en judéo-allemand, XVI, 148 et 278.
— Une inscription hébraïque de Catalayud, XVI, 273.
— Les quatre sedarim du Talmud, XVI, 282.
— Une inscription hébraïque à Girone, XVII, 149.
— Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne, XVIII, 43 et 219.
— Un mémoire de Laurent Ganganelli sur la calomnie du meurtre rituel, XVIII, 179 et XIX, 151.
— Les dix-huit bénédictions, XIX, 17.
— Chandeliers à sept branches, XIX, 100.
— Notes sur le chapitre 1er des Pirké-Abot, XIX, 188.
— Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende, conférence, **Act.**, XX, XXXIII.

Loeb (Isidore). La littérature des Pauvres dans la Bible. 1. Les Psaumes, XX, 161 ; XXI, 1 et 161 ; 2. Le second Isaïe, XXIII, 1 et 161 ; 3. Les morceaux poétiques insérés dans les parties de prose de la Bible, XXIV, 196.
— M. Joseph Derenbourg, XXIII, 1.
— Le folk-lore juif dans la chronique d'Ibn Verga, XXIV, 1.

Loew (Immanuel). Mélanges de lexicographie talmudique, XXV, 116.
— Mélanges de lexicographie rabbinique, XXV, 256.

Luce (Siméon). Catalogue des documents du Trésor des Chartes relatifs aux Juifs sous le règne de Philippe-le-Bel, II, 15.

M

Maspero. La Syrie avant l'invasion des Hébreux, conférence, **Act.**, CLXIV.

Maulde (R. de). Les Juifs dans les États français du Pape, au moyen âge, VII, 227 ; VIII, 96 ; IX, 92 ; X, 145.

Mayer. Lettre, XXI, 298.

Modona (Leonello). Les exilés d'Espagne à Ferrare en 1493, XV, 117.
— Deux inventaires d'anciens livres hébreux, XX, 117.
— Un mot sur deux versions du Pentateuque, XXIII, 134.

Monin (H.). Les Juifs de Paris à la fin de l'ancien régime, XXIII, 85.

Montefiore (M. G.). Un recueil de consultations rabbiniques du XVIe siècle, X, 183.

Morel-Fatio (Alfred). Les lettres des Juifs d'Arles et de Constantinople, I, 301.
— Notes et documents sur les Juifs des Baléares, IV, 31.

Morey (J.). Les Juifs en Franche-Comté, au XIVe siècle, VII, 1.

Mortara (Marco). Un important document sur la famille des Portaleone, XII, 113.
— Isaac Cardoso et Samuel Aboab, XII, 301.

N

Neubauer (A.). La monnaie de Jéhu, II, 290.
— Le Memorbuch de Mayence, IV, 1.
— Documents inédits :
I. Une pseudo-biographie de Moïse Maïmonide, IV, 173.
II. David Alroy, IV, 188.
III. Bonafoux Bonfil Astruc de Perpignan, V, 41.
IV. La famille כלץ, V, 47.
V. Samuel ibn Abbas, V, 52.
VI. Acte d'acquisition (Schetar) fait à Colchester en 1252, V, 246.
VII. [Liste de localités du Maroc et de l'Algérie], V, 249.
VIII. Jacob fils de Moïse de Bagnols, IX, 51.
IX. Abrégé de casuistique anonyme, IX, 59.
X. Variantes importantes de la préface du שערי ציון d'Isaac de Lattes, IX, 60.
XI. Deux chartes de Corbeil, IX, 62.

XII. Chartes tirées des Archives nationales, IX, 63.
XIII. Un Schetar de 1243, IX, 65.
XIV. David Kokhabi, IX, 214.
XV. Documents sur Avignon (1. Un procès; 2. Schemariah de Nègrepont et Jean d'Avignon ; 3. Persécutions à Avignon ; 4. Lettres des Juifs d'Avignon à ceux de Pérouse ; 5. Divers ; 6. Pétrarque à Avignon), X, 79.
XVI. Documents sur Narbonne, X, 98.
XVII. Un voyageur anonyme en Palestine, X, 105.
XVIII. Nouvelles collections de consultations casuistiques (1. Salomon ben Adret ; 2. La famille de Méir Rothenbourg), XII, 80.
— R. Mattitya Ha-Yiçhari, IX, 116.
— לוחיר et קוטובירא, IX, 119.
— Les Juifs de Southwark, IX, 120.
— Le Midrasch Tanhuma, et extraits du Yelamdénu et de petits Midraschim, XIII, 224; XIV, 92.
— Inscription tumulaire d'Orléans, XVI, 279.
— Institutions (תקנות) de rabbins français, XVII, 66.
— Menahem Vardimas, XVII, 151.
— Dreux et Gournay, XVII, 154.
— Yedaya de Béziers, XX, 244.
— Quelques notes sur la vie de Juda Léon de Modène, XXII, 82.
— Un chapitre inédit de Sabbetai Donnolo, XXII, 213.
— Abou-Ahron, le Babylonien, XXIII, 230.

O

Oppert (J.). Déclaration, XVIII, 142.
— Réplique, XVIII, 146.
— Allocution prononcée le 24 janvier 1891, **Act.**, XXII, I.
le 23 janvier 1892, **Act.**, XXIV, I.

Ouverleaux (Emile). Notes et documents sur les Juifs de Belgique sous l'ancien régime, VII, 117, 252; VIII, 206; IX, 264.

P

Pariente. Le baisement des mains à Smyrne, XXIV, 151.

Paris (Gaston). La parabole des trois anneaux, XI, 1.

Perlès (Joséph). Etudes talmudiques, III, 109.
— Les savants juifs à Florence à l'époque de Laurent de Médicis, XII, 244.
— Ahron ben Gerson Aboulrabi, XXI, 246.
— La légende d'Asnath, fille de Dina et femme de Joseph, XXII, 87.

Perugini. L'inquisition romaine et les Israélites, III, 94.

Porgès. Les signes mnémoniques des lettres radicales et serviles, XVI, 286.
— Une mischna mal comprise, XX, 307; XXI, 278.
— Note sur l'ouvrage Horayat Ha-Kore apporté de Jérusalem à Mayence, XXIII, 308.
— La querelle de Menahem ben Sarouk avec Dounasch ben Labrat, XXIV, 144.

Porgès. Les relations hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première croisade, XXV, 181.

Prud'homme. Notes et documents sur les Juifs du Dauphiné, IX, 231.

R

Reinach (Salomon). Inscription grecque de Smyrne. La juive Rufina, VII, 161.
— Les Juifs d'Hypæpa, X, 74.
— Saint Polycarpe et les Juifs de Smyrne, XI, 235.
— Une nouvelle synagogue grecque à Phocée, XII, 236.
— Notes sur la synagogue d'Hammam el Enf, XIII, 217.
— Note sur l'inscription phénicienne du Pirée, XVI, 275.
— La communauté juive d'Athribis, VII, 235.
— Inscription relative à la guerre de Judée, XVII, 299.
— Les Juifs d'Orient, d'après les géographes et les voyageurs, XVIII, 101 ; XX, 88.
— L'arc de Titus, conférence, **Act.**, XX, LXV.
— L'accusation du meurtre rituel, XXV, 161.

Reinach (Théodore). Rapport sur les publications de l'année :
1881-1882, **A**, II, 41.
1882-1883, **A**, III, 21.
1883-1884, **A**, IV, 17.
1884-1885, **Act.**, XX.
1886, **Act.**, CXVII.
1887, **Act.**, CCXLIV.
1888, **Act.**, CCCXXIII.
1889, **Act.**, XX, XI.
— Un mémoire oublié sur les Juifs, **A**, II, 93.

Reinach (Théodore). Les Juifs dans l'opinion chrétienne aux XVIIe et XVIIIe siècles : Peuchet et Diderot, VIII, 138.
— Une monnaie hybride des insurrections juives, XV, 56.
— Sculptures d'Ascalon, XVI, 24.
— Mithridate et les Juifs, XVI, 204.
— Les monnaies de Sidon, XVII, 42.
— Le calendrier des Grecs de Babylonie et les origines du calendrier juif, XVIII, 90.
— Les monnaies de Siméon et de Bar-Koziba, XVIII, 304.
— Inscription juive de Narbonne, XXI, 75.
— Inscription juive d'Auch, XXI, 219.
— Les monnaies juives, conférence, **Act.**, CLXXXI.
— Nouvelles remarques sur l'inscription d'Auch, XX, 29.
— Allocution prononcée le 20 décembre 1890, **Act.**, XXII, XXVIII.
— Allocution prononcée sur la tombe d'Isidore Loeb, XXIV, II.

Renan (Ernest). Les noms théophores écourtés dans les langues sémitiques, V, 161.
— Conférence sur l'identité originelle et la séparation graduelle du judaïsme et du christianisme, **A**, III, 71.

Robert (Ulysse). Donation du cimetière des Juifs de Dijon à l'abbaye de la Bussière, III, 123.
— Catalogue des actes relatifs aux Juifs du moyen âge, III, 211.
— Etude historique et archéologique sur la roue des Juifs depuis le XIIIe siècle, VI, 81 ; VII, 94.
— Chartes relatives aux Juifs de Dijon, VII, 281.

Rodocanachi. Le ghetto à Rome, conférence, **Act.**, XXII, LIX.

Romanos (J.-A.). Histoire de la communauté israélite de Corfou, XXIII, 63.

S

Sacher-Masoch. Sectes juives en Galicie, conférence, **Act.**, CXLI.

Schechter (S.). Notes sur Messer David Léon, XXIV, 118.

Scheid (Elie). Histoire des Juifs de Haguenau, II, 73; III, 58; IV, 98; VI, 230; VIII, 243 et X, 204.
— Joselmann de Rosheim, XIII, 62 et 248.

Schreiner (Martin). Les Juifs dans Alberuni, XII, 258.
— Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources, XXI, 98; XXII, 62 et 226.

Schwab (Moïse). Les incunables hébreux, III, 75.
— Un vase judéo-chaldéen, IV, 165.
— Une consultation inédite, V, 108.
— Manuscrits hébreux de Bâle, V, 250.
— Inscription juive du musée de Saint-Germain, VIII, 137.
— Une élégie sur Joseph Caro, IX, 304.
— Documents pour servir à l'histoire des Juifs de France, XI, 141.
— Manuscrits hébreux de la bibliothèque Mazarine, XI, 158.
— Documents pour servir à l'histoire des Juifs d'Angleterre, XI, 266.
— Une page de comptabilité de 1525 à 1528, XII, 116.
— Un incunable hébreu, XII, 119.

Schwab (Moïse). Le commentaire de R. David Qamhi sur les Psaumes, XIII, 295.
— Un manuscrit hébreu de la bibliothèque de Melun, XIII, 296.
— Trois inscriptions hébraïques de Mantes, XV, 295.
— Le Maqré Dardeqé, XVI, 253; XVII, 111 et 285; XVIII, 108.
— Inscriptions hébraïques à Issoudun et à Senneville, XX, 253.
— Une inscription hébraïque, XXII, 294.
— Les médailles de la collection Strauss, XXIII, 136.
— Une gravure satirique, XXIII, 313.
— Les manuscrits hébreux de Zurich, XXIV, 155.
— Une supplique de la communauté de Rome à Pie V, XXV, 113.
— Un Rituel hébreu manuscrit à Cambrai, XXV, 250.

Schwartz (Ad.). Une Mischna mal comprise, XXI, 280.

Schwarzfeld (E.). Deux épisodes de l'histoire des Juifs roumains, XIII, 127.

Sidon. Sens et origine du *Schem Hamephorasch*, XVII, 239.

Simon (Joseph). Les manuscrits hébreux de la bibliothèque de Nîmes, III, 225.
— Un nouveau manuscrit de la bibliothèque de Nîmes, XX, 147.

Simonsen (D.). Joseph le Zélateur, IV, 146.
— Observations sur l'alphabet hébreu du XIVe siècle, VI, 285.
— Le Psaume XXII et la passion de Jésus, XXII, 283.

Steinschneider (M.). Paul de Bonnefoy et le livre de la foi, IV, 78.

Steinschneider (M.). Le livre de la foi, Paul Fagius et Sébastien Munster, V, 57.
— Une dédicace d'Abraham de Balmes au cardinal Dom. Grimani, V, 112.
— Salomon de Melgueil et Salomon Orgerius, V, 277.

Stern (Alfred). Menasseh ben Israël et Cromwell, VI, 96.

T

Tamizey de Larroque (Philippe). Lettres inédites écrites à Peiresc par Salomon Azubi, XI, 101 et 252.

Thiaucourt (G.). Ce que Tacite dit des Juifs au commencement du livre V des *Histoires*, XIX, 57 et XX, 312.

V

Vernes (Maurice). Les Apocalypses juives, conférence, **A**, IV, 77.

Vernes (Maurice). Jephté, le droit des gens et la répartition de la Palestine entre les tribus, conférence, **Act.**, CCCXXIII.
— Le cantique de Débora, XXIV, 52 et 225.
— Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1890, **Act.**, XXII, VII; pendant l'année 1891, **Act.**, XXIV, X.

Vidal (Pierre). Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne, XV, 19; XVI, 1 et 170.

W

Weil (Isidore). Études talmudiques, III, 276.

Weyl (Jonas). Les Juifs protégés français aux échelles du Levant et en Barbarie, XII, 267; XIII, 277.
— La résidence des Juifs à Marseille, XVII, 96.

Wogue (L.). Observations sur une note de M. Mayer Lambert, XXIV, 142.
— Réplique à M. Lambert, XXV, 263.

II

TABLE DES MATIÈRES

RANGÉES D'APRÈS L'ORDRE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

A

Abba Mari de Lunel (Notice sur), par H. Gross, IV, 192 (V, 314).

Aboab (Samuel), voir **Cardoso.**

Abou Ahron, le Babylonien, par Ad. Neubauer, XXIII, 230.

Aboulrabi (Ahron ben Gerson), par J. Perlès, XXI, 246; par W. Bacher, XXII, 134 (XXII, 160 et 318; XXIII, 318).

Abou 'l Walid (Notes sur), par W. Bacher, IV, 273.

— — (Joseph Kimhi et), voir **Kimhi.**

Abou Zakariya ben Bilam (Gloses d') sur Isaïe, par J. Derenbourg, XVII, 172; XVIII, 71; XIX, 84; XX, 225; XXII, 47 et 190; XXIII, 43 et 206.

Abraham (L'époque d') d'après la Bible et les données récentes de l'épigraphie égypto-babylonienne, par J. Halévy, XIX, 178.

Abraham de Balmes (Une dédicace de) au cardinal Dom. Grimani, par M. Steinschneider, V, 112 (VI, 159).

Abraham ibn Daud, voir **Samuel ibn Abbas.**

Abraham ibn Ezra (L'élégie d'), par Halberstam, XX, 314, voir XX, 84.

— — dans le nord de la France, par W. Bacher, XVII, 300.

Abrahams (Joseph). *The sources of the Midrasch Echah Rabbah*, VII, 291.

Abrégé de casuistique anonyme, par Ad. Neubauer, IX, 59 (XI, 317).

Abulwalid, voir **Abou 'l Walid.**

Accent (L') **tonique** en hébreu, par Mayer Lambert, XX, 73.

Accusation (Une) confondue, par Isidore Loeb, X, 232.

Accusation du meurtre rituel, par Salomon Reinach, XXV, 161.

— — Voir **Ganganelli**, **Meurtre rituel** et **Sang**.

Acte d'acquisition fait à **Colchester**, en 1252, par Ad. Neubauer, V, 246 (VI, 159).

— — hébreu de **Marseille**, de l'an 1422, par Israël Lévi, V, 282 (VI, 315).

Actes de vente hébreux en **Espagne**, par Isidore Loeb, IV, 226 (V, 159).

— — originaires d'**Espagne**, par Isidore Loeb, X, 108.

Additions et rectifications à l'histoire des Juifs de **Graetz**, par A. Harkavy, V, 199; VII, 194 (VI, 159).

Adler (M. N.). *The Temple of Jerusalem*, XIV, 121.

Administrations juives (Les), par Isidore Loeb, XIV, 262.

Afrique (Une synagogue du ive siècle en), VI, 157.

Agadot (Traces d') **saducéennes** dans le Talmud, par J. Halévy, VIII, 38.

Ahron, le Babylonien, voir **Abou Ahron**.

Ahron ben Gerson Aboulrabi, voir **Aboulrabi**.

Akiba (Les interprétations d') et d'Ismaël sur Nombres, v, 28, par Furst, XVII, 143.

Al-Beruni (Les Juifs dans), par Martin Schreiner, XII, 258.

Alègre (Léon). *Lévi ben Gerson*, I, 306.

Alexandre (La légende d') dans le Talmud, par Israël Lévi, II, 293 (IV, 162).

— — dans le Talmud et le Midrasch, par Israël Lévi, VIII, 78 (VIII, 158).

— — (Les traductions hébraïques de l'histoire légendaire d'), par Israël Lévi, III, 238.

— — (Le voyage d') au Paradis, voir **Voyage**.

Alexandre de Hales et le Judaïsme, par J. Guttmann, XIX, 224.

Algérie (Notes sur les Israélites d'), par Isaac Bloch, X, 255.

Allemagne (Histoire des Juifs en), XVIII, 313.

Alphabet (Un) **hébreu-anglais** au xive siècle, par J. Bonnard et A. Darmesteter, IV, 255; par D. Simonsen, VI, 285; par Israël Lévi, XIX, 151.

Alroï (Document sur **David**), par Ad. Neubauer, IV, 188; par D. Kaufmann, XVII, 304.

— — (**David**) et les chroniqueurs juifs, par D. Kaufmann, XVII, 304.

Aman (Une anecdote sur Pharaon et) chez les Arabes, voir **Pharaon**.

Aménophis IV et la Bible (La correspondance d'), par J. Halévy, XX, 199; XXI, 43.

Am-Haareç, voir **Pharisiens**.

Amminadab (Sur le nom d'), par J. Derenbourg, II, 123.

Amraphel roi de **Sennaar** (Note supplémentaire sur), par J. Halévy, XVII, 1 ; par J. Oppert, XVIII, 142 ; par J. Halévy, 144 ; par J. Oppert, 146.

Ancône (Correspondance échangée entre les communautés juives de Recanati et d') en 1418, voir **Recanati**.

— — (Les marranes de Pesaro et les représailles des Juifs Levantins contre la ville d'), voir **Pesaro**.

— — (Les **martyrs** d'), par D. Kaufmann, XI, 149 (XI, 318).

André (Tony). *L'esclavage chez les Hébreux*, par Israël Lévi, XXV, 126.

Andree (R.). *Zur Volkskunde der Juden, mit einer Karte über die Verbreitung der Juden im Mitteleuropa*, III, 131.

Ange (La légende de l') et l'**Ermite**, voir **Légende**.

Anglais (Une **lettre française** d'un Juif), voir **Française**.

Angleterre (Documents pour servir à l'histoire des Juifs en , par Moïse Schwab, XI, 266.

— — (Les Juifs en), II, 313.

Anglo-Jewish Historical Exhibition, XIV, 301.

Anneaux (La parabole des trois), voir **Parabole**.

Antisémitique (Quelques livres sur la question), XI, 300, et XII, 142.

Antisémitisme (Conférence sur les causes et les origines historiques de l'), par Aristide Astruc, **A**, III, 113.

Apocalypses dans le **Talmud**, par Israël Lévi, I, 108.

— — **juives** (Les), conférence, par Maurice Vernes, **A**, IV, 77.

Apologie (L') du **médecin** juif, voir **David de Pomis**.

Apostemos, par S. J. Halberstam, II, 127.

Appel pour la fondation de la Société des Études juives, I, 160.

Arabie (Découvertes **épigraphiques** en), par J. Halévy, IX, 1.

Araméens (Notes sur quelques textes) du Corpus, voir **Corpus**.

Arc (L') de **Titus**, conférence par Salomon Reinach, **Act.**, XX, lxv.

Archéologie (Etude d') juive, voir **Hamman-Lif** (Synagogue de).

Aristote dans le **Talmud**, par W. Bacher, XXII, 134.

Aristotélique (Un livre pseudo-) écrit à la cour d'Hérode, VI, 313.

Arles (Lettres des Juifs d'), voir **Lettres**.

Armée (L') **romaine** au siège de **Jérusalem**, conférence par Cagnat, **Act.**, XXII, xxviii.

Aron (Maurice), *Histoire de l'excommunication juive*, V, 291.

Article (L') **hébreu**, par J. Halévy, XXIII, 117.

Ascalon (**Sculptures** d'), par Théodore Reinach, XVI, 24.

Aschkenaz (Joseph Lévi), voir **Joseph**.

Ascoli (G.-J.). *Iscrizioni inedite o mal note Greche, Latine, Ebraice di antichi sepolcri guidaici del Napolitano*, par Arsène Darmesteter, I, 133.

Asnath (La légende d') fille de Dina et femme de Joseph, par J. Perles, XXII, 87.

Asolo (Condotta des Juifs d') en 1520, par M. Lattès, V, 219.

Astruc (A). *Le Judaïsme et le christianisme d'après M. Renan*, VII, 291.

Aspenarit, par Israelsohn, XXII, 295.

Athribis (La Communauté juive d'), par Salomon Reinach, XVII, 235.

Auch (Inscription juive d'), par Théodore Reinach, XIX, 219; par D. Kaufmann, XX, 29; par Théodore Reinach, 30.

Aumeral. *L'Antisémitisme à Alger*, XI, 297.

Aumônière (Une) **judéo-espagnole** en pierre, par Israël Lévi, XXV, 78.

Autodafé (L') de **Troyes**, par Arsène Darmesteter, II, 199.

— — (Un) en 1826, V, 155.

Auvergne (Juifs d'), XXIII, 159.

Aveugle (L') et le **cul-de-jatte**, par Israël Lévi, XXIII, 199 (XXIV, 160).

Avignon (Documents sur), par Ad. Neubauer, X, 78 (XI, 317).

— — (**Statuts** des Juifs d'), 1779, par I. Loeb, **A**, I, 165 (II, 199).

— — (Thomas Platter et les Juifs d'), voir **Platter**.

— — (Un médecin juif professeur à), V, 311.

Avila (Sambenitos dans le temple de **Saint-Thomas d'**), par I. Loeb, XXII, 105.

Azriel Trabotto (voir **Liste de rabbins**).

Azubi (Une lettre adressée à Salomon), XVI, 150.

— — (Lettres inédites écrites à **Peiresc** par Salomon), rabbin de Carpentras, par Philippe Tamizey de Larroque et Jules Dukas, XI, 101 et 252; XII, 95.

B

Bacher (W.). *Abraham ibn Esra als Grammatiker*, par J. Derenbourg, V, 137.

— — *Die Aggada der Tannaiten*, IX, 124.

— — *Die hebr.-neuhebr. u. hebr.-aramaïsche Sprachvergleichung des Abulwalid-Merwan ibn Ganah*, XII, 123.

— — *Leben u. Werke des Abulwalid Merwan ibn Ganah*, par A. N[eubauer], XI, 310.

BEDEKER (K.). *Palestine et Syrie, manuel du Voyageur*, par I. LOEB, IV, 151, par Rubens DUVAL, 157.

BAEHR (O.). *Das Gesetz ueber falsche Zeugen nach Bibel u. Talmud*, VI, 128.

BAERWALD. *Der alte Friedhof der israel. Gemeinde zu Francfurt-am-Main*, VII, 292.

Bahia ben Joseph (Un livre inconnu de R.), par J. DERENBOURG, XXV, 248.

Baisement (Le) des mains à **Smyrne**, par PARIENTE, XXIV, 151.

— — des mains dans le Zohar, voir **Zohar**.

Βακελλὲθ, voir Βερσεχθὰν.

Bâle, voir **Manuscrits hébreux**.

Baléares. (Notes et documents pour servir à l'histoire des Juifs des sous la domination aragonaise du XIIIe au XVe siècle, par Alfred MOREL-FATIO, IV, 31.

Banques de prêt (Les ducs d'Este et les) des Juifs à Ferrare, voir **Ferrare**.

— — **juives** et **monts-de-piété** en **Istrie**, par Antonio IVE, II, 173.

Barbarie (Les Juifs protégés français en), voir **Levant**.

Barcelone (La controverse de 1263 à), voir **Controverse**.

— — (Liste nominative des Juifs de), voir **Liste**.

BARDENHEVER (Otto). *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, par D. KAUFMANN, V, 291.

BARDINET (Léon). *Les Juifs du Comtat-Venaissin*, I, 306.

BARTHÉLEMY (D^r). *Les médecins à Marseille avant et pendant le moyen âge*, VII, 292.

Barrois (Un document sur les Juifs du) en 1321-1323, par Emile LÉVY, XIX, 246.

Bartalmion, voir **Légende chrétienne** de Bartholomée.

BARTH (J.). *Maimonides Commentar zum Tractat Makkoth in arab. Original u. in berichtigter Uebersetzung*, par J. DERENBOURG, II, 335.

Bartholomée (La légende chrétienne de), voir **Légende**.

Batalyoûsî (Al), par Hartwig DERENBOURG, VII, 274 ; par D. KAUFMANN, VIII, 131.

BAYLE (Gustave). *Les médecins d'Avignon au moyen âge*, par A. N[EUBAUER], V, 306.

Belgique (Notes et documents sur les Juifs de) sous l'ancien régime, par Emile OUVERLEAUX, VII, 117, 252 ; VIII, 206 ; IX, 264 (VII, 315).

Bénédictions (Les dix-huit), voir **Dix-huit**.

Benjamin ben Juda de Rome, voir **Grammaire**.

Ben Sita (Le surnom du **Caraïte**), par ISRAELSOHN, XXIII, 132.

Ben Thymélion et **Bartholomée**, par J. HALÉVY, X, 60 ; par Israël LÉVI, X, 66 (XI, 317).

Bergel (Josef). *Die Medizin der Talmudisten*, par A. N[eubauer], X, 266.

Berliner. *Censur u. Confiscation hebr. Bücher im Kirchenstaate*, XXIII, 147.

— — *Persoenliche Beziehungen zwischen Christen u. Juden im Mittelalter*, III, 132.

— — *Professor Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet*, XIV, 122.

Bernays (Jacob), II, 342.

— — *Gesammelte Abhandlungen*, par D. Kaufmann, XI, 311.

— — *Ueber die unter Philo's Werken stehende Schrift « Ueber die Unzerstœrbarkeit des Weltalls »*, VII, 294.

Βερσεχθὰν, Βακελλὲθ, par J. Halévy, XI, 67.

Bertolotti. *Martiri del libero pensiero e vittime della Santa Inquisizione*, par Israël Lévi, XXV, 128.

Bickell (G.). *Carmina Veteris Testamenti metrice*, IV, 285.

Bilam (Gloses d'Abou Zakariya ben), voir **Abou.**

Bischoffsheim (Le sénateur J. R.), VI, 156.

Bloch (I. S.). *Hellenistische Bestandtheile im biblischen Schriftthum* (Esther), V, 121.

Blum (Hans). *Aus dem alten Pitaval*, XIV, 123.

Blumenstein (J.). *Die verschiedenen Eidesarten nach mosaisch-talmud. Rechte*, VIII, 292.

Bonafoux Bonfil Astruc de **Perpignan**, par Ad. Neubauer, V, 41.

Bonjusas Bondavin, par Isaac Bloch, VIII, 280 (IX, 159).

Borach Lévi, par I. Loeb, **A**, III, 273.

Bordeaux (Notes sur les Juifs à), par E. Gaullieur, XI, 78 (XI, 318).

Bracon, voir **Salins.**

Brandt (Wilhelm). *Die mandaische Religion*, par J. Halévy, XXII, 138 et 296 (XXIII, 160).

Briefwechsel einer englischen Dame über Judenthum u. Semitismus, VII, 311.

Brigidi (E..A.). *Giacobini e Realisti o il Viva Maria, storia del 1799*, IV, 286.

British Museum (Catalogue des manuscrits judaïques entrés au), de 1867 à 1890, voir **Catalogue.**

Brull (Jacob). *Einleitung in die Mischnah* ; *Plan u. System der Mischnah*, par A. N[eubauer], X, 263.

Brisch (Carl). *Geschichte der Juden in Cöln*, V, 121.

Bulles inédites des **Papes**, par I. Loeb, I, 114, 293 (III, 157).

Buxtorf, voir **Richelieu.**

— — (Les correspondants juifs de **Jean**), par Kayserling, XIII, 260.

C

Cahun (Léon). *La vie juive*, XI, 315.

Caïnites et **Séthites**, par J. Halévy, XIV, 1.

Calatayud (Une **inscription** hébraïque de), par Isidore Loeb, XVI, 273.

Calendrier (Le) des **Grecs** de **Babylonie** et les origines du calendrier juif, par Théodore Reinach, XVIII, 90.

— — (Date du) **juif** et observations diverses sur ce calendrier, par I. Loeb, XIX, 209.

Callixte II (Le manuscrit de), par Isidore Loeb, VI, 120.

Cambrai (Un **rituel** de prières manuscrit à), par Moïse Schwab, XXV, 250.

Cappadoce, voir גמר.

Caraïtes (Les) en **Espagne**, par I. Loeb, XIX, 206.

— — (Manuscrits), V, 305.

Carcassoni (David) et le rachat par la Communauté de Constantinople des Juifs faits prisonniers durant la persécution de Chmielnicky, par D. Kaufmann, XXV, 202.

Cardoso (Isaac) et Samuel **Aboab**, par Marco Mortara, XII, 301.

Carnevali (Luigi). *Il Ghetto di Mantova, con appendice sul medici ebrei*, XI, 274.

Caro (Une élégie sur Joseph), par Moïse Schwab, IX, 304 (X, 317).

— — (Une lettre de Josef), adressée aux Juifs de **Carpentras**, par D. Kaufmann, XVIII, 133.

Carpentras (Les Juifs de) avant la Révolution, VII, 300.

Carpentras (Les Juifs de) sous le gouvernement pontifical, par Isidore Loeb, XII, 34, 161.

— — (Une lettre de Josef Caro adressée aux Juifs de), voir **Caro**.

— — (Histoire de deux manifestes faits à) en 1669-1670 et 1678-79, par I. Loeb, **A**, I, 261.

— — (Lettres d'abolition octroyées par le cardinal de Foix au sujet des crimes commis à), par Léon Bardinet, VI, 280.

Cassel (Paulus). *Ahasverus, die Sage vom ewigen Juden, eine wissenschaftliche Abhandlung, mit einem kritischen Protest wider Ed. v. Hartmann und Adolf Stöcker*, X, 267.

— — *Aus Literatur u. Geschichte. Zweites Targum zum Buche Esther, Die Namen der Monate*, XII, 124.

— — *Die Symbolik des Blutes u. der arme Heinrich von Aue*, VI, 289.

CASSEL (Paulus) *Kritische Sendschreiben über die Probebibel, mit einer wissensch. Anmerkung über Hellenismen in den Psalmen*, XII, 124.

— — *Messianische Stellen des Alten Testam. Anmerkungen über Megillat Taanith*, XII, 124.

— — *Vom Nil zum Ganges*, III, 132.

— — *Zophnat Paneah*, XIV, 123.

Castellazzo (La famille), par D. KAUFMANN, XXIII, 139.

— — (Le peintre vénitien Mosé dal), par D. KAUFMANN, XXII, 290.

CASTELLI (David). *La legge del popolo ebreo nel suo svolgimento storico*, par A. N[EUBAUER], XI, 275.

Castellon de la Plana (Les Juifs de), par Isidore LOEB, XIV, 261.

Castille (Le **nombre** des Juifs de) et d'**Espagne** au moyen âge, par Isidore LOEB, XIV, 161.

— — (Règlement des Juifs de), voir **Règlement**.

CASTRO (D. Henriques de). *Keur van Grafsteenen op de nederl.-portug.-israel. Begraafplaats te Ouderkerk aan den Amstel.*, 1er vol., VIII, 292.

Catacombe de Venosa, voir **Venosa**.

Catalane (Un contrat de mariage en langue), voir **Contrat**.

Catalogue d'actes relatifs aux Juifs pendant le moyen âge, par V. ROBERT, III, 211.

— — des manuscrits judaïques entrés au **British Museum** de 1867 à 1890, par H. DERENBOURG, XXIII, 43 et 206.

Cerdagne (Les Juifs de Roussillon et de), voir **Roussillon**.

CHAIKIN (Avigdor). *Apologie des Juifs, étude historique et littéraire sur l'état politique et social des Juifs depuis la chute de Jérusalem jusqu'en 1306*, XV, 133.

Chameau (Le) **borgne**, par Israël LÉVI, XI, 209.

Chamites (Les) de la table ethnographique selon le pseudo-Jonathan, comparé avec Josèphe et le livre des Jubilés, par A. EPSTEIN, XXIV, 82.

Chandeliers à sept branches, par I. LOEB, XIX, 100.

Chants (Citations d'anciens) dans l'Hexateuque, voir **Citations**.

CHARLEVILLE. *L'Enfer et le Paradis d'après la tradition juive*, XI, 276.

Chartes de Corbeil, voir **Corbeil**.

— — tirées des archives nationales, par Ad. NEUBAUER, IX, 63.

Chasse (scènes de) dans le Talmud, par M. JASTROW, XVII, 146.

Châtié (Le Juif), par Israël LÉVI, XXII, 230.

Chinon (Juifs à), VI, 314.

Chmielnicky, voir **Carcassoni**.

Chrétiens de Nedjran (Persécution des), voir **Nedjran**.

Christianisme (Un mot sur la dogmatique du) primitif, par H. Graetz, XX, 11.

Chronique de Nestor, trad. par Louis Léger, VIII, 306.

Chroniqueurs juifs (Josef Haccohen et les), voir **Josef Haccohen**.

Chronologie (La) juive, par I. Loeb, XIX, 202.

Chwolson (D.). *Corpus inscriptionum hebraicarum*, par A. N[eubauer], VI, 147.

Cimetière des Juifs de Dijon, voir **Dijon**.

— — des Juifs de Ségovie, voir **Ségovie**.

— — (Le) des Juifs à Tours, voir **Tours**.

Citations d'anciens chants dans l'Hexateuque, par J. Halévy, XII, 1.

Citium (Les inscriptions peintes de), voir **Inscriptions**.

Clans de Totem dans la Bible, XII, 140.

Clermont-Ganneau. *Les fraudes archéologiques en Palestine*, par A. N[eubauer], X, 268.

— — *Mission en Palestine et en Phénicie*, X, 269.

Colchester, voir **Acte d'acquisition**.

Colmar (Procès de R. Joselmann de Rosheim contre la ville de), voir **Joselmann**.

Colonies françaises (Les Juifs dans les) au xviiie siècle, par Abr. Cahen, IV, 127, 236 ; V, 68, 258.

Comptabilité (Une page de), de 1525 à 1528, par Moïse Schwab, XII, 116.

Comtat Venaissin (Antiquité et organisation des juiveries du), par Léon Bardinet, I, 262.

— — (Condition civile des Juifs du) pendant le xve siècle, par Léon Bardinet, VI, 1.

— — (Documents relatifs à l'histoire des Juifs dans le), par Léon Bardinet, VII, 139.

Conseils (Les trois) de Salomon, voir **Salomon**.

Constantinople (Correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de), voir **Espagne**.

— — (Lettres des Juifs d'Arles à ceux de), voir **Lettres des Juifs**.

— — (Le rachat par la communauté de) des Juifs faits prisonniers durant la persécution de Chmielnicky, voir **Carcassoni**.

Consultation (Une) inédite, par Moïse Schwab, V, 108.

Consultations casuistiques (Nouvelles collections de), par Ad. Neubauer, XII, 80.

— — (Un recueil de) rabbiniques, rédigé en Italie au xvie siècle, par Montefiore, X, 183.

Contes juifs, par Israël Lévi, XI, 209.

Contes juifs, XII, 141.

Contrat (Un) de mariage en langue catalane, par Kayserling, XXIV, 291.

Controverse (La) de **1240** sur le Talmud, par I. Loeb, I, 247 ; II, 248 ; III, 39 (III, 157; IV, 161).

— — (La) de **1263**, à Barcelone, entre Paulus Christiani et Moïse ben Nahman, par Isidore Loeb, XV, 1.

— — entre un Juif et un chrétien, au XIe siècle, par Israël Lévi, V, 238.

Controverse d'un évêque, traduite d'arabe en français, par Léon Schlosberg, XVI, 300.

Corbeil (Deux chartes de), par Ad. Neubauer, IX, 62.

Cordoue (La synagogue de), par Isidore Loeb, X, 244.

— — (Un chanoine judaïsant brûlé à), X, 287.

— — (Une découverte à), IX, 157.

Corfou (Histoire de la communauté israélite de), par J.-A. Romanos, XXIII, 63.

Corpus (Notes sur quelques textes araméens du), par J. Halévy, XXI, 224.

Corpus inscriptionum semiticarum, t. I, fasc. I, par Hartwig Derenbourg, III, 310; fasc. II, VIII, 145.

Correspondance (La) des Juifs d'**Espagne** avec ceux de **Constantinople**, voir **Espagne**.

Correspondants juifs de Jean Buxtorf, voir **Buxtorf**.

Corunâ (La), voir **Inscriptions tumulaires**.

Coupes magiques de Mésopotamie, XII, 140.

Crémieux (Adolphe), I, 125.

Critique de Saadia (Découverte d'une), XIX, 318.

Croisade (Les relations hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première), par Porges, XXV, 181.

Croix (Le miracle des), par Isidore Loeb, XX, 24.

Cromwell, voir **Menasseh**.

Cycle juif (Histoire de la formation du), par I. Loeb, XIX, 214.

Cyrus et le retour de l'exil, par J. Halévy, I, 9 ; XIX, 161.

— — (Le royaume héréditaire de), d'après les inscriptions babyloniennes et la Bible, par J. Halévy, XIX, 161.

D

Damas (Documents sur le procès de), XXV, 141.

Damnées (Le repos sabbatique des âmes), voir **Repos**.

Daniel Lévi de Barrios, voir **Histoire**.

DARMESTETER James. *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*, II, 164.

Date La de l'édit d'**expulsion** des Juifs du **Portugal**, par Isidore LOEB, V, 285.

Dauphiné Notes et documents sur les Juifs du, par A. PRUDHOMME, IX, 231.

David Un point de repère dans l'histoire du roi, par H. GRAETZ, XX, 241.

DAVID Ernest. *Les opéras du Juif Antonio José de Silva*, 1705-1739, I, 126.

David de Pomis L'apologie du médecin juif, par Jules DUKAS, I, 145.

David et **Rama**, par J. DARMESTETER, II, 300.

David Kokhabi, par Ad. NEUBAUER, IX, 214; X, 317.

DAVIS D. *Hebrew Deeds of English Jews before 1290*, XVIII, 151.

— — *The mediaeval Jews of Lincoln*, III, 290.

Débora (Le **cantique** de), par Maurice VERNES, XXIV, 52 et 225.

DELNARD, מסע באירופא. *Voyage en Europe*, X, 271.

— — מסע בחצי האי קרים, II, 308.

DELITZSCH Franz. *Rohling's Talmudjude beleuchtet*, II, 141.

— — *Schachmatt den Blutlügnern Rohling und Justus*, VII, 295.

DELITZSCH (Friedrich). *Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, par J. HALÉVY, XIII, 305; XIV, 146.

— — *The hebrew language viewed in the light of assyrian research*, par Rubens DUVAL, VIII, 312; par J. HALÉVY, X, 297.

Derasch et **Haggada**, par W. BACHER, XXIII, 311.

DERENBOURG Hartwig. *Le livre de Sibawaïhi*, par Rubens DUVAL, IV, 158.

— — *Les mots grecs dans le livre biblique de Daniel*, VIII, 294.

— — J. et H. *Opuscules et traités d'Aboul-Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue*, I, 137.

DEROULÈDE Paul. *La Moabite*, drame, par T. R[EINACH], I, 319.

DESTINON (Justus von). *Die Quellen des Flavius Josephus*, VI, 129.

DEUTSCH (H.). *Die Sprüche Salomo's nach der Auffassung im Talmud u. Midrasch*, XII, 125.

Dibré Hayyamim, voir **Josef Haccohen**.

Diderot, voir **Juifs**.

Dijon, voir **Pierres tumulaires**.

— — (Chartes relatives aux Juifs de), VII, 281.

— — (Donation du cimetière des Juifs de), par Ulysse ROBERT, III, 123.

Discussion (La) sur les **phylactères**, par D. KAUFMANN, V, 273.

Disraeli (Benjamin), II, 342; V, 155.

Dix-huit bénédictions (Les), par Isidore LOEB, XIX, 17.

Dogmatique du christianisme primitif, voir **Christianisme**.

Donnolo, voir **Sabbetaï**.

3

Dounasch ben Labrat (La querelle de Menahem ben Sarouk avec), voir **Menahem**.

DRACHMAN. *Die Stellung u. Bedeutung des Jehuda Hajjug in der Geschichte der hebr. Grammatik*, XI, 276.

Dreux et **Gournay**, par Ad. NEUBAUER, XVII, 154 (318).

DRESEMAN. *Die Juden in Aachen*, XV, 134.

DUCHESNE (L'abbé). *La question de la Pâque au Concile de Nicée*, II, 157.

DUVAL (R.). *Les dialectes néo-araméens de Salamas*, VII, 295.

E

Ecclésiaste (Notes détachées sur l'), par J. DERENBOURG, I, 165.

— — **II, 3**, par Mayer LAMBERT, XXV, 247.

Ecoles consistoriales israélites de Paris, voir **Paris**.

EHRMANN. *Thier-Schutz u. Menschen-Trutz*, XI, 277.

EICHTHAL (Gustave d'). *Le texte primitif du premier écrit de la création, le Deutéronome, le nom et le caractère du Dieu d'Israël Yahveh*, XV, 153.

Eldad (La lettre d') sur les dix tribus, par A. EPSTEIN, XXV, 30.

Eléazar le Peitan, par J. DERENBOURG, XII, 298.

Elie (Le prophète) dans le **Rituel**, par J. DERENBOURG, II, 290.

Elischa, voir **Riphat**.

ELLENBERGER. *Die Leiden u. Verfolgungen der Juden und ihre Beschützer in chronologischer Reihenfolge*, III, 292.

Émancipation (L') des Juifs devant la Société royale des sciences et des arts de Metz en 1787 et M. Rœderer, par Abraham CAHEN, I, 83.

Endingen (L'affaire des Juifs d') en 1470, prétendu meurtre de chrétiens par des Juifs, par J. KRACAUER, XVI, 236.

Endinger Judenspiel (*Das*), publié par KARL VON AMIRA, VII, 299.

Enfant (Le saint) de la Guardia, voir **Guardia**.

ENGEL. *Die Lösung der Paradiesfrage*, X, 270.

Enseignement obligatoire édicté par la communauté israélite de Metz, par Abraham CAHEN, II, 303.

Epigraphiques (Études), par J. HALÉVY, XVIII, 212.

— — (Notes) touchant quelques points de l'histoire des Juifs sous l'**empire romain**, par Arsène DARMESTETER, I, 32.

Epitaphes (Les anciennes) des Juifs dans l'**Italie** méridionale, par J. DERENBOURG, II, 131.

Épître aux Hébreux (La secte de Melchisédec et l'), voir **Melchisédec**.

EPSTEIN (A.). *Bereschit Rabbati, dessen Verhältniss zu Rabba Rabbati, Moses ha-Darschan u. Pugio fidei*, par Israël LÉVI, XVII, 313.

— — *Ein von Titus nach Rom gebrachter Pentateuch-Codex u. seine Varianten*, XI, 277.

— — מקדמוניות היהודים. *Beiträge zur jüd. Alterthumskunde*, par A. NEUBAUER, XIV, 294.

ERCKERT (R. von). *Der Kaukasus und seine Völker*, XIV, 302.

Espagne (Actes de vente hébreux originaires d'), voir **Actes**.

— — (Arrivée des Juifs d') à Ferrare en 1492, voir **Ferrare**.

— — (La **Correspondance** des Juifs d') avec ceux de **Constantinople**, par Isidore LOEB, XV, 262; par GRAETZ, XIX, 106.

— — (L'exégèse biblique en), voir **Exégèse**.

— — (La police de l'Inquisition d') à ses débuts, voir **Inquisition**.

— — (Le nombre des Juifs de Castille et d'), voir **Castille**.

— (Les exilés d') à **Ferrare** en 1493, par Leonello MODONA, XV, 117.

— — (Notes sur l'histoire et les antiquités juives en), par I. LOEB, II, 135 (III, 157).

— — (Notes sur l'histoire des Juifs en), par Isidore LOEB, V, 285; XIV, 254; XXII, 104; XXIII, 136.

— — (Trois pièces en judéo-espagnol écrites en), voir **Judéo-espagnol**.

— — (Un convoi d'exilés d'), voir **Exilés**.

Esséniens (Les), par FRIEDLAENDER, XIV, 184.

Esther (Le livre d') et le palais d'**Assuérus**, conférence, par DIEULAFOY, **Act.**, CCLXV.

Etablissements de saint Louis, V, 312.

Etanim (Le mois de), par J. DERENBOURG, II, 124.

Etats de l'Eglise (Les Juifs des) au XVIIIe siècle, par P. L. BRUZZONE, XVI, 246.

Etats (Les Juifs dans les) français du **Pape** au moyen âge, par René de MAULDE, VII, 227; VIII, 96; IX, 92; X, 145.

Etats pontificaux (Documents sur les Juifs des), par P. L. BRUZZONE, XIX, 131.

— — (Documents tirés des papiers du cardinal Sirleto sur les Juifs des), par Ch. DEJOB, IX, 77.

Etienne de Citeaux (Les Juifs et la Bible de l'abbé), par D. KAUFMANN, XVIII, 131.

Etymologie talmudique (Notes d'), par FURST, XX, 302; XXII, 133 (XXII, 318).

Etymologies araméennes, les particules לית, כות, כמת et כאמת, par Rubens DUVAL, V, 106.

EUTING Julius. *Nabataïsche Inschriften aus Arabien*, par J. HALÉVY, XII, 151.

— — *Ueber die ältern hebr. Steine im Elsass*, par D. KAUFMANN, XVIII, 316.

Exégèse (L') biblique dans le Zohar, voir **Zohar.**

— — **biblique en Espagne** (Matériaux pour servir à l'histoire de l', dans la première moitié du XIIe siècle, Jehuda b. Barzilaï de Barcelone, par W. BACHER, XVII, 272.

Exégétiques (Notes), par M. LAMBERT, XXII, 129; XXV, 246.

Exilés (Un convoi d') d'**Espagne** à **Marseille** en 1492, par Isidore LOEB, IX, 66; X, 236.

— — (Les) d'Espagne, voir **Espagne.**

Ezéchias (Quelques Psaumes du temps d'), voir **Psaumes.**

Ezra (La Pesikta Rabbati et le 4e), voir **Pesikta.**

F

Fagius (Paul), voir **Livre de la Foi.**

Fangar (Le nom de), par J. DERENBOURG, XIX, 148.

Faradj (Un portrait de, le traducteur, par D. KAUFMANN, XIX, 152.

FARGÈS (Louis). *La question juive il y a cent ans*, XV, 142.

Femme (Le péché originel et la), voir **Péché.**

Femme (La) **juive** dans le **roman** et au **théâtre**, conférence par Maurice BLOCH, **Act.**, XXIV, XXVIII.

FERNANDEZ Y GONZALEZ. *Instituciones jurídicas del pueblo de Israel en los deferentes estados de la peninsula iberica*, III, 133.

— — *Ordenamiento formado por los procuradores de las aljamas hebreas pertenecientes al territorio de los Estados de Castilla, en la Asamblea celebrada en Valladolid el anio 1432*, XI, 278.

Ferrare (Arrivée des Juifs d'Espagne à) en 1492, par D. KAUFMANN, XX, 37.

— — (Les ducs d'Este et les banques de prêt des Juifs de), par D. KAUFMANN, XX, 34.

— — (Les exilés d'Espagne à), voir **Espagne.**

— — (Les signes jaunes des Juifs à), voir **Signes jaunes.**

Fêtes (Les **persanes** et **babyloniennes** mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem, par A. KOHUT, XXIV, 256.

Feux (Les **six**) dans le Talmud et dans le Bundehesh, par James DARMESTETER, I, 186.

FISCHER (Bernard). *Talmudische Chrestomathie*, par Israël LÉVI, IX, 309 X, 317.

FISCHER (Karl). *Gutmeinung über den Talmud der Hebräer, nach einem Manuscript vom Jahre 1802*, VI, 290.

FITA Y COLOMÉ (R. P. Fidel). *Actas inéditas de siete concilios españoles celebrados desde el año 1282 hasta el de 1314*, V, 122.

— — *Datos epigráficos e históricos de Talavera de la Reina*, VII, 296.

— — *Estudios históricos*, XI, 279.

— — *Estudios históricos, tomo VII. El santo Niño de la Guardia*, XV, 134.

Florence (Les savants juifs à — à l'époque de Laurent de Médicis, par Joseph PERLES, XII, 244 (XV, 159).

Foi (Le livre de la), voir **Livre.**

Folk-lore (Le juif dans la Chronique du **Schébet Iehuda** d'Ibn Verga, par I. LOEB, XXIV, 1.

Fons vitæ (Un manuscrit nouveau du — d'Ibn Gabirol, VI, 312.

Français (Institutions de **rabbins**), voir **Institutions.**

Française (Une lettre d'un Juif **anglais** au XIIIe siècle, par J. JACOBS, XVIII, 256.

France (Documents pour servir à l'histoire des Juifs de), par Moïse SCHWAB, XI, 140.

— — Les **revenus** tirés des Juifs de — dans le domaine royal (XIIIe siècle), par Lucien LAZARD, XV, 233.

Francfort (Histoire d'un prêt forcé demandé à la communauté des Juifs de) en 1622-1623, par KRACAUER, XV, 99.

— — Voir **Meurtre rituel.**

— — Voir **Pfefferkorn.**

Franche-Comté (Les Juifs en) au XIVe siècle, par J. MOREY, VII, 1.

FRANCK (Ad.). *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, XVIII, 314.

FRANCK (P.-F.). *Beiträge zur Litteraturgeschichte der Karäer*, XIV, 303.

FRANKL-GRUN. *Die Ethik des Iuda Halevi*, XII, 125.

FRIED (S.). ס' היסודות *Das Buch über die Elemente von Isaak b. Salomon Israeli*, VIII, 297.

FURRER. *Die hebr. Sprache als Sprache der Bibel*, XIV, 304.

G

Gabriel Selig b. Mosé, voir **Padoue.**

Galicie (Sectes juives en), voir **Sectes.**

Ganganelli (Un mémoire de **Laurent**, sur la calomnie du **meurtre rituel**, par Isidore LOEB, XVIII, 179; XIX, 151.

GASTER. *Greeko-Slavonic. Ilchester Lectures on Greeko-Slavonic Literature and its relation to the Folk-lore*, XV, 135.

GASTER. *Jewish Folk-lore in the Middle ages*, XIV, 304.

Gauloises (Antiquités) dans le Talmud, par Samuel KRAUS, XXV, 14.

GELBHAUS (S.) *Ueber Stoffe altdeutscher Poesie*, XVI, 302.

Genèse, III, 19 (Note sur), par W. BACHER, XVIII, 299.

— — **VI, 3**, par M. LAMBERT, XXII, 131.

— — **X** (Considérations supplémentaires sur), par J. HALÉVY, XIII, 1 et 161.

— — (Le **XIV**e **chapitre** de la), par J. HALÉVY, XV, 161.

— — **XXVII, 33**, par Mayer LAMBERT, XXV, 246.

GENNARELLI (A.). *La persecuzione degli Ebrei specialemente in Romania ed in Russia*, par M. LATTÈS, IV, 288.

Ghetto (Le) à **Rome**, conférence, par RODOCANACHI, **Act.**, XXII, LIX.

Gimirrâa, voir גמר.

Girone (Juifs de), XI, 299.

— — XVIII, 312.

Girone (Une **inscription hébraïque** à), par I. LOEB, XVII, 149.

GLASSER (Ed.). *Skizze der Geschichte Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammed, ausschliesslich nach inschriftlichen Quellen*, par J. HALÉVY, XIX, 312.

GLOCK (J.-Ph.). *Die Gesetzesfrage im Leben Jesü und in der Lehre des Paulus, eine biblisch-kritische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Einwendungen Ed. v. Hartmann und den Prätensionen der Wortführer des modernen Judenthums*, XI, 279.

Goldberg (Beer), VIII, 327.

GOLDBERG. סוד העבור *Notes sur le calendrier juif*, VII, 289.

Gordon (Yekoutiel), voir **Luzzatto.**

Graetz (Additions et rectifications à l'histoire des Juifs de), voir **Additions.**

— — *Die jüdischen Proselyten unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian*, VIII, 301.

— — *Geschichte der Juden*, VIIIe vol., 3e éd., XXI, 146.

— — *Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung*, 1er vol., V, 123.

Graisivaudan (Deux documents sur les Juifs du), par Isidore LOEB, X, 239.

Grammaire (Notes de) **judéo-babylonienne**, sur la conjugaison des **verbes**, par Israël LÉVI, I, 212.

— — (Un abrégé de) hébraïque de **Benjamin ben Juda** de Rome et le **Petah Debaraï**, par W. BACHER, X, 123 (XI, 318).

— — (Un rudiment de) hébraïque en arabe venue du **Yémen**, par J. DERENBOURG, IV, 274 (V, 314; VI, 159).

— — (Une) hébraïque du Yémen, voir **Yémen.**

Gravure (Une) **satirique**, par M. Schwab, XXIII, 313.

Graziani (Abraham Joseph Salomon), par S. Jona, IV, 113 (IV, 321).

Grec (Quelques mots midraschiques empruntés au), par Fürst, XXIII, 129.

Grégoire (L'abbé), IV, 308.

Gregorius Abulfarag. *Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften*, publié par Alfred Rahlfs, par Rubens Duval, XV, 155.

Gréville (Henry). *La Juive*, par H. Derenbourg, IV, 306.

Grunbaum (Max). *Jüdischdeutsche Chrestomathie*, par Ad. Neubauer, V, 142 (V, 315 ; XV, 159).

Grunwald. *Geschichte der Juden in Böhmen*, XII, 125.

— — (M.). *Zur Geschichte Pisek u. Mirotitz*, XI, 280.

Guardia (Le **Saint-Enfant** de la), par Isidore Loeb, XV, 203 ; XVIII, 136.

Gudemann (M.). *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland von der Begründung der jüd. Wissenschaft in diesen Ländern bis zur Vertreibung der Juden aus Frankreich* (x-xiv. *Jahrhundert*), II, 158.

— — ..... *in Italien*, par Ad. N[eubauer], IX, 144.

— — *in Deutschland während des* xiv. *u.* xv. *Jahrhundert*, XVI, 302.

Guéneau de Mussy (Dr Paul). *Etude sur l'hygiène de Moïse et des anciens israélites*, X, 270.

Guidetti (Corrado). *Pro Judæis, riflessioni e documenti*, IX, 126.

Guillaume d'Auvergne et la littérature juive, par J. Guttmann, XVIII, 243.

H

Hages (Mosé), voir **Luzzatto**.

Haggada et **Légende**, par J. Derenbourg, IX, 301.

— — avec enluminures, XXV, 142.

— — (Une) de la **France septentrionale** ayant appartenu à **Jacob ben Salomon**, à Avignon, par D. Kaufmann, XXV, 65.

Haguenau (Histoire des Juifs de) sous la domination allemande, par Elie Scheid, II, 73 ; III, 58 ; IV, 98 ; VI, 230.

— — (Histoire des Juifs de) pendant la période française, par Elie Scheid, VIII, 243 ; X, 204.

Hajjoudj (L'ouvrage perdu de Jehouda), par Israelsohn, XIX, 306 ; par J. Derenbourg, 310.

— — (Un manuscrit de), par Epstein, XX, 316, voir XX, 138.

HALÉVY (J.). *Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques*, VI, 291.

— — *Mémoire sur quelques noms géographiques de la Palestine*, XXI, 304.

Hammam-Lif (La **Synagogue de**), par D. Kaufmann, XIII, 45; par Salomon REINACH, XIII, 217.

HAMY, *Cresques le Juheu*, par Israël LÉVI, XXV, 129.

HARKAVY (A.). *Neuaufgefundene hebr. Bibelhandschriften*, par J. DERENBOURG, X, 311 (XI, 318).

— — *Zur Geschichte der Juden in Lithauen im XIV-XVI. Jahrhundert*, VIII, 298.

— — השריד והפליט מספר אגרון וספר הגלוי, par W. BACHER, XXIV, 307; XXV, 143; par PORGÈS, XXV, 145.

HARNACK (Adolf). *Die altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüd. Polemik in der alten Kirche*, VI, 292.

— — *Die Apostellehre u. die jüd. beiden Wege*, XIV, 125.

HAVET (Ernest). *Le christianisme et ses origines. Le Nouveau-Testament*, tome quatrième, VIII, 298.

Havre (Juifs du), XIV, 311.

Hébraïsants (Les **chrétiens** au XVIIe siècle, par KAYSERLING, XX, 261.

HEIDENGSFELDER. *Allgemeines Lexicon sämmtlicher jüd. Gemeinden Deutschlands*, VII, 298.

HEINEMANN (Otto VON). *Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, par D. KAUFMANN, XI, 280.

Heller, voir **Lipmann**.

HEMAN (C.-F.). *Die religiöse Weltstellung des jüdischen Volkes*, V, 125.

Hénoch (Le livre d'), traduit en hébreu par GOLDSCHMIDT, par Israël LÉVI et EPSTEIN, XXV, 123.

— — (Le livre d'), XXV, 141.

Hérode (Le **procès d'**), **Saméas** et **Pollion**, par J. LEHMANN, XXIV, 68.

HILDESHEIMER (H.). *Beitraege zur Geographie Palestinas*, par A. N[EUBAUER], XIII, 143.

— — *Die Vaticanische Handschrift der Halachoth Gedoloth*, par A. N[EUBAUER], XV, 135.

Himyarites (Note sur le massacre des chrétiens) au temps de l'empereur Justin, voir **Nedjran**.

— (Roi juif des), voir **Nedjran**.

HIRSCHFELD (Hartwig). *Arabic chrestomathy in hebrew character with a Glossary*, par W. BACHER, XXV, 151, réplique de l'auteur, XXV, 260.

Hirtz (Mathieu), I, 311.

Hirtzel Lévy, mort martyr à Colmar, en 1754, par I. LOEB, **A**, I, 123; II, 198; III, 355.

Hispano-portugais (Notes sur la **littérature** des Juifs), par Kayserling, XXII, 119.

Histoire des Juifs de Graetz (Additions à l'), voir **Additions**.

— — (Une) de la **littérature juive** de **Daniel Lévi de Barrios**, par Kayserling, XVIII, 276 (XIX, 318).

Historia de Præliis (La traduction de l') par Immanuel ben Jacob, par Israël Lévi, VI, 279.

Hittites (La **langue** des), d'après les textes assyriens, par J. Halévy, XV, 184.

Hiwi Albalchi, par Israelsohn, XVII, 310.

— — (Une nouvelle source de), par D. Kaufmann, XXII, 287.

Hœniger (Robert). *Der schwarze Tod in Deutschland*, III, 321.

Hoffmann (D.). *Der Schulchan Aruch u. die Rabbinen über das Verhältniss der Juden zu Andersgläubigen*, X, 270.

— — *Die erste Mischna und die Controversen der Tannaïm*, VI, 133.

Holtze (F.). *Das Strafverfahren gegen die märkischen Juden im Jahre 1510*, VIII, 300.

Horayat Ha-Koré (Notes sur l'ouvrage) apporté de Jérusalem à Mayence, par Porgès, XXIII, 308.

Horowitz (M.). *Frankfurter Rabbinen*, IV, 288; VII, 298, et VIII, 300.

Horst (L.). *Leviticus XVII-XXVI und Hezechiel*, par Isidore Weil, V, 149.

Hosée (Le témoignage d') sur la **religion d'Israël**, par J. Halévy, XII, 7.

— — **IX, 4** (Le verset d'), par J. Halévy, XII, 23.

Hugo (Victor). *Torquemada, drame*, IV, 304.

Hygiène des Israélites, conférence, par le Dr Manuel Leven, **A**, III, 97.

Hypæpa (Les Juifs d'), par Salomon Reinach, X, 74.

Hysope (La ville d'), par I. Loeb, I, 72 (III, 157).

I

Identité originelle (L') et la **séparation** graduelle du **judaïsme** et du **christianisme**, par Ernest Renan, **A**, III, 71.

Illescas (El Judio errante de), X, 287.

— — (Juifs d'), XVIII, 312.

Ilmalé (Origine et formation de la conjonction talmudique), par Rubens Duval, IV, 268.

Immanuel ben Jacob, voir **Historia**.

Incunable (Un) hébreu, par Moïse Schwab, XII, 119.

Incunables (Les) hébreux, par Moïse Schwab, III, 73 (XI, 317).

[**Inquisition** (L') à **Jerez de la Frontera**], par I. Loeb, XXII, 104.
— — à **Séville**], par I. Loeb, XXII, 106.
— — à Tolède, XVI, 313.
— — (L') et les Juifs, VI, 313.
— — (La **police** de l') d'**Espagne** à ses débuts, par H. Graetz, XX, 237.
— — **romaine** (L') et les Israélites, par Pérugini, III, 94.
Inscription de Mairvedo, XIX, 158.
Inscription (Une) de Riva, voir **Riva**.
— — de **Teima** (Encore un mot sur l'), par J. Halévy, XII, 111.
— — **grecque** de **Smyrne**, par Salomon Reinach, VII, 161.
— — (Une) **hébraïque** de **Calatayud**, voir **Calatayud**.
— — **hébraïque** à **Girone**, voir **Girone**.
— — à **Issoudun** et à Senneville, voir **Issoudun**.
— — (Une) **hébraïque** [à Volubilis], voir [**Volubilis**].
— — (Trois) **hébraïques** de Mantes, voir **Mantes**.
— — (L') **hébraïque** du **Siloah** près de Jérusalem, par J. Derenbourg, III, 161.
— — juive d'Auch, voir **Auch**.
— — juive du musée de Saint-Germain, par Moïse Schwab, VIII, 137.
— — juive de Narbonne, voir **Narbonne**.
— — **nabatéennes** de **Medaïn Salih**, par J. Halévy, X, 260.
— — (Les) peintes de **Citium**, par J. Halévy, III, 173.
— — **phénicienne** du Pirée, voir **Pirée**.
— — de Tabnit, voir **Tabnit**.
— — (Deux) **phéniciennes** récemment découvertes, par J. Halévy, XII, 107.
— — relative à la guerre de Judée, par Salomon Reinach, XVII, 299.
— — (Une) **sabéenne**, voir **Sabéenne**.
— — tumulaires de la **Coruna**, par Isidore Loeb, VI, 118 (VI, 317; VII, 315).
— — tumulaire d'Orléans, voir **Orléans**.
Institutions תקנות de **rabbins français**, par Ad. Neubauer, XVII, 66.
Intailles (Nouvelles) de Palestine, XXV, 142.
Inventaires (Deux) d'anciens livres hébreux, par Leonello Modona, XX, 117 (XX, 318; XXI, 318).
Isaac de Lattès. *Schaare Zion, Beitrag zur Geschichte des Judenthums bis zum Jahre 1572*, édité par S. Buber, par A. Neubauer], X, 265.
Isaac Israeli (Le prétendu commentaire d') sur le livre **Yecira**, par D. Kaufmann, VIII, 126.
Isaïe (Le **Second**), voir **Pauvres** (Littérature des).

Issoudun (Inscriptions hébraïques à et à **Senneville**, par M. Schwab, XX, 253.

Italie, voir **Epitaphes**.

— — (Contributions à l'histoire des Juifs en , par D. Kaufmann, XX, 34.

— — (Documents et notices sur l'histoire politique et littéraire des Juifs en), par M. Lattès, V, 219.

J

Jacob ben Salomon, voir **Haggada**.

Jacob fils de Moïse de Bagnols, par Ad. Neubauer, IX, 51 (X, 317; XI, 317).

Jacob Mantino, voir **Léon l'Africain**.

Jacob Roman, voir **Richelieu**.

Jacobs. *On the racial characteristics of modern Jews*, XI, 283.

— — *The comparative distribution of Jewish ability*, XIV, 142.

— — *The Fables of Æsop as first printed by William Caxton in 1484. I. History of the aesopic Fable*, XX, 153.

— — *The Jewish Question, 1875-1884, Bibliographical Handlist*, XI, 282.

Jahrbuch für jüd. Geschichte u. Literatur, Ve et VIe années, publié par N. Brull, par I. Loeb, VI, 131; VIIe an., par Ad. Neubauer, X, 271.

Jahuda Bonsenyor. *Libre de Paraules e dits de savis e filosofs Los Proverbis de Salomo, lo libre de Cato*, éd. par G. Llabras y Quintana, par Kayserling, XXIV, 298.

Jamaïque (Les Juifs de la), V, 155.

Jastrow (M.). *A dictionary of the Targumim, the Talmud babli and yerushalmi and the midrashic literatur*, I, par Immanuel Loew, XVI, 154.

Jastrow (Morris). *Abu Zakarijja Jahja ben Dawud Hajjug*, XI, 283.

Jéhu (La monnaie de), voir **Monnaie**.

Jehuda b. Barzilaï de Barcelone, voir **Exégèse**.

Jellinek (Ad.). *Der jüd. Stamm in nichtjüd. Sprichwörtern*, II, 311; III, 292; XI, 283.

— — *Franzosen über Juden*, I, 126.

— — קונטרס המפתח, II, 140.

— — קונטרס המקונן *Martyrer und Memorbuch*, III, 288.

— — V, 309.

Jephté, le droit des gens et la répartition de la Palestine entre les tribus, conférence, par Maurice Vernes, **Act.**, CCCXXIII.

Jérémie X, II (Le verset araméen de), par J. Halévy, XI, 69.

Jerez de la Frontera (La juiverie de), en 1266, par Isidore Loeb, XV, 125 ; XVIII, 138.

— — voir [**Inquisition**].

Jérusalem L'armée romaine au siège de, voir **Armée.**

Jessel (Sir George), VI, 157.

Jésus (Date du jour de naissance de), XII, 141.

Jésus Le nom de dans le Koran, par J. Derenbourg, XVIII, 126.

Job (Réflexions détachées sur le livre de), par J. Derenbourg, I, 1.

— — Commentaire sur de Samuel ben Nissim d'Alep, voir **Samuel.**

Joel (D.). *Der Aberglaube u. die Stellung des Judenthum's zu demselben*, 1er vol., II, 142; 2e vol., VI, 133.

Joel M. . *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, mit Berücksichtigung der angrenzenden Zeiten. II. Abtheilung : Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthum in seinen Folgen für das Judenthum*, VI, 293.

Josef Haccohen (Additions au **Dibré Hayyamim** de, par Isidore Loeb, X, 248.

— — et les **Chroniqueurs** juifs, par Isidore Loeb, XVI, 28, 211 ; XVII, 74 et 247 (XVII, 318).

Joselmann de Rosheim, par Isidore Loeb, II, 271 ; V, 92 VI, 159 ; par Elie Scheid, XIII, 62 et 248 ; par Kracauer, XVI, 84.

— — Procès de R. contre la ville de **Colmar**, par J. Kracauer, XIX, 282.

Joseph Caro, voir **Caro.**

Joseph Lévi Aschkenaz, premier rabbin de **Metz**, par D. Kaufmann, XXII, 93.

Joseph le Zélateur Etude sur le livre de, par Zadoc Kahn, I, 222 ; III, 1 ; par Simonsen, IV, 146 ; par S.-J. Halberstam, IV, 147 IV, 321 ; VIII, 32).

Josué le Stylite, *Chronique*, éd. par W. Wright, VI, 137.

Journaux Chronique des, II, 170 et 345 ; V, 156 ; VI, 156 et 311 ; VIII, 329 ; IX, 157 ; X, 315 ; XI, 163 ; XII, 159 ; XIII, 159 ; XIV, 145, 313 ; XV, 152 ; XVI, 316 ; XVIII, 159, 314 ; XIX, 159 ; XX, 159 ; XXI, 316 ; XXIII, 160.

Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr L. Zunz, par A. Neubauer, IX, 311.

Jubilés Le livre des, **Philon** et le **Midrasch Tadsché**, par Epstein, XXI, 80 ; XXII, 1.

Juda, juif catalan du IXe siècle, par Isidore Loeb, X, 248.

Juda Léon de Modène Quelques notes sur la vie de, par Ad. Neubauer, XXII, 82.

Judaïsant Un chanoine brûlé à Cordoue, X, 287.

Judée Inscription relative à la guerre de, voir **Inscription.**

Judée (Un milliaire inédit de), voir **Milliaire.**

Judéo-espagnol (Trois pièces en) écrites en **Espagne,** par Isidore Loeb, X, 243.

Judio (El) errant de Illescas, X, 287.

Juif (Le) **au théâtre,** conférence, par Abraham Dreyfus, **Act.,** XLIX.

— de la **légende,** par Israël Lévi, XX, 249 ; XXIII, 230.

— **de l'histoire et le Juif de la légende,** conférence, par Isidore Loeb, **Act.,** XX, XXXIII.

— — **châtié,** voir **Châtié.**

— — **(L'odeur** du), voir **Odeur.**

— — (Le) **onolâtre,** voir **Onolâtre.**

— — **sorcier,** voir **Sorcier.**

— — **usurier,** voir **Usurier.**

Juifs (Les) dans l'**opinion chrétienne** aux XVIIe et XVIIIe siècles : **Peuchet** et **Diderot,** par Théodore Reinach, VIII, 138.

Jurer (Histoire d'un homme qui ne voulait pas), par Israël Lévi, XI, 228.

Justus (Le D^r), X, 316.

K

Kabbalé (*Die*), *ihre Hauptquellen u. ihr Verhältniss zum Christenthum*, par A. N[eubauer], XI, 284 (XII, 158).

Kahn (Léon). *Histoire de la communauté israélite de Paris. Les professions manuelles et les institutions de patronage*, XI, 285.

— — *Histoire de la communauté israélite de Paris*, XIV, 126.

— — *Le Comité de bienfaisance*, XIII, 145.

Kahn (Zadoc). *Sermons et allocutions*, 2e série, XIII, 151.

Kalifa ben Malka, par Isaac Bloch, XIV, 114.

Kalila-wa Dimna (Le nom de) dans le **Talmud,** par J. Halévy, XI, 195.

Kalmer, XX, 158.

Kamphausen. *Die Chronologie der hebr. Könige*, VII, 300.

Kara (Joseph ben Siméon). *Commentaire sur Jérémie*, éd. par Schlosberg, III, 130.

Karpeles (G.). *Geschichte der jüdischen Literatur*, XII, 126.

Kaufmann. *Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physiologie u. Psychologie im Mittelalter aus hebr. u. arab. Quellen*, VIII, 301.

— — *Die Spuren al-Batlajûsis in der jüd. Religionsphilosophie*, I, 315.

— — *Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit, eine Erwiederung*, XIV, 305.

— — *Vom jüd. Katechismus*, VIII, 303.

KAUTZSCH (E.). *Grammatik des Biblisch-aramäischen*, par Rubens DUVAL, IX, 138.

KAYSERLING (M.). *Die Blutbeschuldigung von Tisza Eszlar*, V, 126.

— — *Moses Mendelssohn, angedrucktes u. unbekanntes von ihm u. über ihn*, V, 294.

— — *Moses Mendelssohn*, XVI, 306.

KESSLER. *Chronologia judicum et primorum Regum israelitarum*, V, 294.

Khazars (La conversion des) d'après un ouvrage midraschique, par W. BACHER, XX, 136.

Kimhi (Une Version abrégée de la **grammaire** de **Moïse**), par W. BACHER, XXI, 281.

— — **(Joseph)** et **Abulwalid** ibn Ganah, par W. BACHER, VI, 208.

— — voir **Qamhi**.

Kippourim (Essai de restitution de l'ancienne rédaction de **Massé-chèt**), par J. DERENBOURG, VI, 41 (VI, 315).

Kitab (Le) **al-Mouhadara**, voir **Moïse ben Ezra**.

KŒNIG (F.-E.). *Die Hauptprobleme der israel. Religionsgeschichte gegenüber den Entwickelungstheoretikern*, VIII, 303.

KOHN (Samuel). *Héber Katforrasak..., sources et communications juives sur l'histoire de la Hongrie*, par D. KAUFMANN, II, 143.

Kokhabi, voir **David**.

KREMER (A. von). *Ueber die Gedichte des Labyd*, par D. KAUFMANN, V, 294.

— — *Ueber die grossen Seuchen des Orients nach arabischen Quellen*, par D. KAUFMANN, III, 135.

KÜNSTLE (Karl). *Die Altschriftlichen Inschriften Afrika's*, par D. KAUFMANN, XII, 309.

L

LACOINE. *Table de concordance des dates des calendriers arabe, copte, grégorien, israélite, etc.*, XXIII, 153.

LAGARDE (Paul de). *Lipman Zunz u. seine Verehrer*, XIV, 127.

— — *Mittheilungen*, par J. HALÉVY, X, 294.

— — *Orientalia*, V, 295.

— — *Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion*, XV, 137.

LAGNEAU (Dr G.). *Remarques à propos du dénombrement de la population, sur quelques différences démographiques présentées par les catholiques, les protestants, les israélites*, V, 299.

LAGUMINA (Bartholomeo e Giuseppe), *Codice diplomatico di Sicilia*, par Marco MORTARA, X, 306; par I. LOEB, XI, 286.

Languedoc (Un épisode de l'histoire commerciale des Juifs en , par Camille Bloch, XXIV, 272.

Latif (Isaac ben Abraham ibn). *Rab Poalim*, XI, 272.

Lattès (M. , VIII, 328.

— *Saggio di giunte e correzioni al Lessico talmudico*, IV, 290.

Lectures (Les) **sabbatiques** dans le calendrier, par Isidore Loeb, VI, 250 ; par J. Derenbourg, VII, 146.

Ledrain (E.). *Histoire d'Israël. Deuxième partie se terminant à la répression de la révolte juive sous Adrien (an 135 après J.-C.)*, avec un appendice par M. Jules Oppert, V, 128.

Légende (La) **chrétienne de Bartholomée** dans le Talmud, par Israël Lévi, VIII, 200 ; X, 66 ; par J. Halévy, X, 60.

— — (La) **d'Alexandre**, voir **Alexandre.**

— — de **l'ange et l'ermite** dans le Talmud, par Israël Lévi, VIII, 64 et 202.

— — de **Melchisédec**, dans les œuvres de saint **Athanase**, par Israël Lévi, VIII, 197.

— — (Le **Juif** de la), voir **Juif.**

Léger (Louis). *Recueil de contes populaires slaves traduits sur les textes originaux*, VII, 301.

Lékach Tob, Genèse et Exode, édit. par Salomon Buber, I, 313.

Lenormant (François), VIII, 328.

— — *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*. Tome II, 1re partie : *L'humanité nouvelle et la dispersion des peuples*, VI, 135.

Léon X et les **Juifs** de **Rome**, par D. Kaufmann, XXI, 285.

Léon l'Africain et **Jacob Mantino** , par Hartwig Derenbourg , VII, 283.

Léthargie (La) dans le Midrasch, par A. Kohut, XXII, 209; par Israël Lévi, XXIII, 128.

Lettres des Juifs d'**Arles** et de **Constantinople** (1489), par Arsène Darmesteter, I, 119 ; par Alfred Morel-Fatio, I, 301 ; par Isidore Loeb, XV, 262; par Graetz, XIX, 106 (XX, 160).

Lettres (Les) **L. M. N.** dans l'alphabet, par David Kaufmann, XVI, 146.

Levant (Les Juifs protégés français aux échelles du) et en **Barbarie**, par Jonas Weyl, XII, 267 ; XIII, 277.

Lévi ben Gerson, XX, 159.

Levin (M.). *Iberia, Bilder aus der spanisch-jüd. Geschichte*, XII, 127.

Lévy (Emile). *La monarchie chez les Juifs*, X, 273.

Lévy (Isaac). *Lessing, Nathan le Sage*, II, 312.

Lévy Raphaël. *Un tanah, étude sur la vie et l'enseignement d'un docteur juif du IIe siècle*, VII, 302.

Lévy (Simon). *Moïse, Jésus et Mahomet*, XIV, 306.

Lexicographie (Mélanges de) **talmudique**, par Immanuel Loew, XXV, 116 et 256.

Lexicographiques (Mélanges), par Fürst, XIX, 147.

Ley (Julius). *Leitfaden der Metrik der hebr. Poesie*, XV, 138.

Liber de Causis, VI, 312.

Li dis dou vrai aniel, VIII, 295.

Lieblein. *Handel u. Schiffahrt auf dem rothen Meere*, XIV, 306.

Ligne (Mémoire du Prince de) sur les Juifs, voir **Mémoire oublié.**

Lilienthal (M.) et la Russie, IV, 308; V, 152.

Lions (Des Juifs gardeurs de), par Kayserling, XXV, 255.

Lipmann Heller (Additions à l'autobiographie de), par M. Brann, XXI, 270 (XXII, 160).

Liste nominative des Juifs de **Barcelone** en 1392, par Isidore Loeb, IV, 57 (IV, 321).

— — (Une) d'anciens **livres hébreux** conservée dans un ms. de Paris, par D. Kaufmann, XIII, 300.

— — **de rabbins** dressée par **Azriel Trabotto**, une des sources de Gucdalya ibn Yahya, par D. Kaufmann, IV, 208.

Liste des membres de la Société pendant l'année 1880-1881, I, i, et 347. — 1881-1882, **A**, II, 221. — 1882-1883, **A**, III, 335. — 1883-1884, **A**, IV, 99. — 1885, **Act.**, LXXIV. — 1886, CCXX. — 1887, CCXCII. — 1888, **Act.**, XIX, I. — 1890, **Act.**, XXII, LXXXIII. — 1891, **Act.**, XXIV, LIII.

Livre (Le) de la **Foi**, **Paul Fagius** et **Sébastien Munster**, par M. Steinschneider, V, 56; VI, 159; VIII, 332.

Livres (Deux) **de commerce** du commencement du XIVe siècle, par Isidore Loeb, VIII, 161; IX, 21, 187; X, 238 (IX, 159).

— — **hébreux** (Deux inventaires d'anciens), voir **Inventaires.**

Localités illustrées par le martyre des Juifs en 1096 et 1349, par Levin, VIII, 134 (IX, 159).

Loeb (Isidore), XXIV, I.

— (Discours prononcé sur la tombe d'), par Théodore Reinach, XXIV, II.

— (Elégie hébraïque sur la mort d'), par J. Halévy, XXIV, IV.

— — par Zadoc Kahn, XXIV, 161.

— — (Bibliographie des travaux d'), par Israël Lévi, XXIV, 184.

— — *Tables du calendrier juif depuis l'ère chrétienne jusqu'au XXXe siècle*, XII, 309.

Loeb (Isidore). *La littérature des Pauvres dans la Bible*, par Théodore Reinach, XXV, 265.

Loew (Immanuel). *Aramaïsche Pflanzennamen*, II, 313.

Loewy (Jacobus). *Libri Kohelet versio arabica quam composuit ibn Ghy ath*, par A. N[eubauer], VIII, 304.

Lois (Les **613**), par Moïse Bloch, I, 197 ; V, 27 (V, 314 ; VI, 315).

Londres (Juifs pauvres de), XVIII, 313.

Lothair ou **Lorraine**, par M. Gerson, VII, 279 ; par Neubauer, IX, 119.

Lotz (G.). *Questiones de historia Sabbati*, VI, 297.

Ludaï, voir **Ludim**.

Ludim (Les) ou **Ludaï**, par M. Jastrow, XVII, 308 (XVIII, 318).

Luzzatto (Isaia). *Catalogo ragionato degli scritti di S. D. Luzzatto*, II, 144.

Luzzatto (Contributions à la biographie de **Mosé Hayyim**), **Yekoutiel Gordon** et **Mosé Hages**, par D. Kaufmann, XXIII, 256.

M

Mâcon, voir **Pierres tumulaires**.

Madrid (Sac de la juiverie de), voir **Valence**.

Magiques (Inscriptions) en chaldéen, XX, 159.

Mahler (E.). *Biblische Chronologie u. Zeitrechnung der Hebräer*, XIV, 128.

Maimon (Salomon), XX, 158.

Maïmonide (Le **neveu** de), par D. Kaufmann, VII, 152.

— — (Une falsification dans la lettre envoyée par) aux Juifs du Yémen, par D. Kaufmann, XXIV, 112.

— — (Une pseudo-biographie de Moïse), par Ad. Neubauer, IV, 173.

— — *the guide of the perplexed*, trad. en anglais par M. Friedlander, V, 296.

Majorque (Les Juifs de), par Isidore Loeb, XIV, 259.

Malachie (Notes sur), par Israël Lévi, XXIII, 194.

Malaucène (Les Juifs de), par Isidore Loeb, VI, 270.

Manassé, roi de Juda, et ses contemporains, par J. Halévy, II, 1.

Manger le morceau, par Israël Lévi, I, 105.

Manresa (Les Juifs de), par Isidore Loeb, V, 285.

Mantes (Trois inscriptions hébraïques de), par M. Schwab, XV, 295.

Mantino (Jacob), voir **Léon l'Africain**.

Mantoue (De la condition des Juifs de) au xvie siècle, par Charles Dejob, XXIII, 75.

Manuscrit, voir **Melun, Vesoul**.

Manuscrit de la Bible (Un curieux), VI, 158.

— — (Un) du Pentateuque, VII, 316.

— — du Talmud, VI, 158.

Manuscrit (Un) **hébreu** intéressant, par W. Bacher, XX, 138 (XX, 318; XXI, 318); par Epstein, XX, 316.

Manuscrits caraïtes, V, 305.

Manuscrits (Les) **hébreux** de la bibliothèque de Nîmes, voir **Nîmes**.

— — de la Mazarine, voir **Mazarine**.

— — de Zurich, voir **Zurich**.

Maqré Dardequé (Le), par M. Schwab, XVI, 253; XVII, 111, 285; XIX, 108.

[**Maroc** et **Algérie**, noms de fleuves et de localités], par Ad. Neubauer, V, 249.

Marseille (Un acte hébreu de), voir **Acte hébreu**.

— — (Un convoi d'exilés d'Espagne à), voir **Exilés**.

— — (La résidence des Juifs à), par Jonas Weyl, XVII, 96.

— — (Les négociants juifs à) au milieu du XIIIe siècle, par I. Loeb, XVI, 73.

Marseille (Un épisode historique de l'église Saint-Martin de), XIV, 310.

Martinique (Les Juifs de la) au XVIIe siècle, par Abraham Cahen, II, 93.

Martyrs (Les) d'Ancône, voir **Ancône**.

Marviedro (Inscription de), XIX, 158.

Massebiau (L.). *Le traité de la vie contemplative et la question des Therapeutes*, par J. Derenbourg, XVI, 151.

Masséchèt Kippourim, voir **Kippourim**.

Mattatya Ha-Yiçhari (R.), par Isidore Loeb, VII, 153 (VII, 315; VIII, 332); par Ad. Neubauer, IX, 116 (X, 317; XI, 317).

Mattot et Massé, voir **Sections**.

Maybaum (S.). *Die Zerstörung des Tempels u. des Prophetenhauses zu Silo*, XV, 138.

Mayence (Le Memorbuch de), voir **Memorbuch**.

Mazarine (Manuscrits hébreux de la bibliothèque), par Moïse Schwab, XI, 158.

Mebasser (La critique de Saadia par), voir **Saadia**.

Médailles (Les) de la collection **Strauss**, par M. Schwab, XXIII, 136; par Gudemann, 317 (XXIV, 160).

Médaïn Salih, voir **Inscriptions nabatéennes**.

Médéa (Imposition des Israélites de), par Isaac Bloch, X, 258.

Médecins (Un siècle de l'existence d'une famille de) juifs de Vienne et de Posen, Dr **Léo**, Dr **Jacob**, Dr **Isaac**, Dr **Wolf Winkler**, par D. Kaufmann, XX, 275.

Médine (Essai sur l'histoire des Juifs de), par H. Hirschfeld, VII, 167; X, 10 (VIII, 158).

Méir (Etude critique sur quelques traditions étranges relatives à Rabbi), par W. Bacher, V, 178 (VI, 159).

Méir de Rothenbourg (La famille de), par Ad. Neubauer, XII, 91 (XV, 159).

— — (Le corps de), par Isidore Loeb, XX, 23.

Meisel (La **synagogue** de Mardochée) et **Jacob Segré**, par D. Kaufmann, XXI, 143 (XXI, 318).

Melchisédec (La légende de), voir **Légende**.

— — (La secte de) et l'**Épître aux Hébreux**, par M. Friedlaender, V, 1, 188; VI, 187 (VII, 159).

Melgueil, voir **Salomon**.

Melun (Un manuscrit hébreu de la bibliothèque de), par M. Schwab, XIII, 296 (XVI, 160).

Mem (La substitution du) au **noun** en hébreu, par M. Lambert XXV, 112; par L. Wogue, XXV, 263.

Mémain (L'abbé). *La limite initiale de la Pâque au temps de Jésus-Christ*, VI, 137.

Mémoire (Un) oublié sur les Juifs, par Th. Reinach, **A**, II, 19.

Memorbuch (Le) de **Mayence**, par Ad. Neubauer, IV, 1 (IV, 132).

Menahem ben Sarouk (La querelle de) avec **Dounasch ben Labrat**, par Porgès, XXIV, 144 (XXIV, 318).

Menahem Vardimas, voir **Vardimas**.

Ménard (Louis). *Histoire des Israélites d'après l'exégèse biblique*, VII, 303.

Menasseh ben Israël et **Cromwell**, par A. Stern, VI, 96 (VI, 315).

Mendoza Bovadilla. *El tizon de la nobleza espanola*, VIII, 305.

Meschoullam ben Calonymos de Lucques (Le lieu de séjour de), par Epstein, XXIV, 149.

Messer David Léon (Notes sur), par S. Schechter, XXIV, 148 (XXIV, 318).

Metz (Extraits de l'ancien livre de la Communauté de), par D. Kaufmann, XIX, 115.

— — (Joseph Lévi Aschkenaz, premier rabbin de), voir **Joseph**.

— — (L'enseignement obligatoire à), voir **Enseignement**.

— — (Le **rabbinat** de) pendant la période française, par Abraham Cahen, VII, 103, 204; VIII, 225; XII, 283; XIII, 105 (IX, 159; XV, 160).

Metz (Les Juifs de) et la ville de **Verdun**, en 1748, par Emile Lévy, XI, 126.

— — (Liquidation des dettes de l'ancienne communauté juive de), par M. Aron, **A**, II, 109.

— — (Règlements somptuaires de la communauté juive de), à la fin du xviie siècle, par Abraham Cahen, **A**, I, 75.

Meurtre des chrétiens (Prétendu), à Endingen, voir **Endingen**.

Meurtre rituel (Accusation de) portée contre les Juifs de **Francfort** au xvie siècle, par Kracauer, XIV, 282 (XVI, 318).

— — voir **Accusation, Ganganelli** et **Sang**.

Meyer (Carl). *Der Aberglaube des Mittelalters*, X, 274.

Michée (L'histoire de), par J. Halévy, XXI, 207.

Midrasch Tanhuma, voir **Tanhuma**.

— — **Tadsché** (Le livre des Jubilés, Philon et le), voir **Jubilés**.

Midraschim (Extrait de petits), par Ad. Neubauer, XIV, 107.

Milan, voir **Signes jaunes**.

Milliaire (Un) inédit de Judée, par R. Cagnat, XVIII, 95.

Miniatures représentant des Juifs, par Israël Lévi, XV, 116.

— — (Deux) avec la **roue** des Juifs, par M. Gerson, XV, 114.

Mischna Iadaïm, ch. iv, § 1 et 2, par J. Derenbourg, XII, 65.

— — (Une) mal comprise, par N. Porges, XX, 307 ; XXI, 278 ; par Ad. Schwarz, XXI, 280.

Mithridate et les Juifs, par Théodore Reinach, XVI, 204.

Mnémotechniques (Les signes) des lettres radicales et serviles, par J. Derenbourg, XVI, 57 ; XVII, 157 ; par W. Bacher, 286 ; par D. Kaufmann, 288 ; par Grunwald, 291 ; par Porgès, 291.

Moed Katon (Sur le nom du traité de), par J. Derenbourg, XX, 136.

Moïse ben Ezra (Le **Kitab al-Mouhadara wa-l-Moudhakara** de) et ses sources, par Martin Schreiner, XXI, 98 ; XXII, 62 et 236 (XXIII, 318).

Moïse ben Nahman, voir **Controverse**.

Moïse Ha-Nakdan, glossateur de la grammaire de **Joseph Kimhi**, par W. Bacher, XII, 73.

Molcho (Salomon), X, 288.

Molinier (A.) *Enquête sur un meurtre imputé aux Juifs de Valréas* (1247) ; dans le *Cabinet historique*, numéro de mars-avril 1883, VII, 304.

Mommsen (T.). *Römische Geschichte. Fünfter Band. Die Provinzen von Caesar bis Diocletian*, XI, 288.

Monnaie (La) de **Jéhu**, par Ad. Neubauer, II, 290.

Monnaies (Les) de **Simon** du temps de l'insurrection des Juifs sous Adrien, par H. Graetz, XVI, 161 ; par Théodore Reinach, XVII, 42 ; par Graetz, XVIII, 301 ; par T. Reinach, 304.

— — (Les) **juives**, conférence, par Théodore Reinach, **Act.**, clxxxi.

— — (Une) **hybride** des insurrections juives, par Théodore Reinach, XV, 56.

Monothéisme hébreu (Le panthéisme oriental et le), voir **Panthéisme.**

Montagne (La) de **fer**, par J. Derenbourg, VIII, 275 (IX, 160).

Montet (Edouard). *Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ*, VII, 305.

Montpellier (Documents inédits sur les Juifs de), par Salomon Kahn, XIX, 259 ; XXII, 264 ; XXIII, 265.

Morey (L'abbé J.). *La banque d'Elias (Hélyot) de Vesoul*, XI, 290.

Mortara (Marco). מזכרת חכמי איטליא, *Indice alfabetico dei rabbini e scritori israeliti di cose giudaiche in Italia*, par A. N[eubauer], XIII, 146.

Moscoviter. *Het Nieuwe Testament en de Talmud*, IX, 126.

Mueller (Joël). תשובות חכמי צרפת ולותיר, par A. Neubauer, III, 153.

Muller (H.-D.) et Kaufmann (David). *Der Brief eines ægyptischen Rabbi an den Gaon Salomon ben Jahuda*, par A. Epstein, XXV, 272.

Muller (J.). *Kritischer Versuch über den Ursprung u. die geschicht. Entwicklung des Pesach- u. Mazzothfestes*, VII, 306.

Munster (Sébastien), voir **Livre de la Foi.**

N

Nabatéennes (Inscriptions), voir **Inscriptions.**

Nantes (Les Juifs de) et du pays nantais, par Léon Brunschwicg, XIV, 80; XVII, 125; XIX, 294.

Naples (La situation des Juifs dans le royaume de) de 1533 à 1540, par D. Kaufmann, XX, 39.

Napoléon Ier (Lettre de) au Juif Kubloscher, XXI, 316.

Narbonne (Documents sur), par Ad. Neubauer, X, 98 (XI, 318).

— — **(Inscription** juive de), par Théodore Reinach, XIX, 75 (XIX, 318; XX, 160).

Natali (Ettore). *Il Ghetto di Roma*, 1er volume, XV, 139.

Navarre (Juifs de), XXIV, 307.

Nebo (Le culte de) en Palestine, XII, 139.

Nedjran (Examen critique des sources relatives à la persécution des chrétiens de) par le roi juif des **Himyarites**, par J. Halévy, XVIII, 16 et 169; par L. Duchesne, XX, 220; par J. Halévy, XXI, 73.

Négociants (Les juifs à Marseille, voir **Marseille.**

NEUBAUER (Ad.). *Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library*, XIII, 155.

— — *Mediaeval chronicles and chronological notes*, XVI, 308.

— — *Notes on the race-types of the Jews*, XII, 127.

NEUBAUR (L.). *Die Sage vom ewigen Juden*, VIII, 306.

NEUMANN (E.). *A muhammedan Jozsefmonda eredeté es Fejlodése*, par D. KAUFMANN, III, 136.

NEUMANN (S.). *Zur Statistik der Juden in Preussen von 1816 bis 1880, zweiter Beitrag aus den amtlichen Veröffentlichungen*, IX, 131.

Nîmes (Histoire des Juifs de), X, 288.

Nîmes (Les manuscrits hébreux de la bibliothèque de), par J. SIMON, III, 225.

Noble (Le) et le Juif prêteurs d'argent, différence du taux de l'intérêt, par Abraham CAHEN, III, 126.

Noé, le **déluge** et les **Noahides**, par J. HALÉVY, XXII, 161.

NÖLDEKE. *Die semitischen Sprachen*, XIV, 307.

Nombre (Le) des Juifs de Castille et d'Espagne, voir **Castille.**

Nombres, v, 28, voir **Akiba.**

NOMMÉS. *Mélanges sur la Ḳabbale*, V, 296.

Noms (Les) de personnes dans l'Ancien-Testament et dans les inscriptions himyarites, par Hartwig DERENBOURG, I, 56.

— — **propres composés** (L'origine du ב dans les), par J. HALÉVY, X, 1.

— — (Des) **théophores apocopés** dans les anciennes langues sémitiques, par Ernest RENAN, V, 161.

NOSSIG. *Materialen zur Statistik des jüd. Stammes*, XIV, 143.

Noun (La substitution du *mem* au), voir **Mem.**

Nuit close (Essai sur l'heure de la), par Joseph HIRSCH, XI, 239.

Nuptial (Le chant) מי אדיר, par D. KAUFMANN, XXIV, 288.

O

O (La prononciation de l') dans le **judéo-allemand** et le mot **Taule**, par Isidore LOEB, XVI, 278.

Odeur (L') des Juifs, par Israël LÉVI, XX, 249.

Odeur du Juif, XXI, 314.

Ofen (Les victimes de la prise d') en 1686, par D. KAUFMANN, XXI, 133 (XXI, 318).

Og (Le **lit** d'), roi du Basan, par J. HALÉVY, XXI, 217.

Omont (H.). *Spécimens des caractères hébreux gravés à Venise et à Paris par Guillaume Le Bé*, XVI, 308.

Onôlatre (Le Juif), par Israël Lévi, XX, 251.

Oort (H.). *Der Ursprung der Blutbeschuldigung gegen die Juden. Vortrag beim 6. Orientalcongress*, VII, 306.

Oppert (Jules), II, 341.

Oppert (Jules). *Le poème chaldéen du déluge traduit de l'assyrien*, XI, 290.

Oran (Les Israélites d') de 1792 à 1815, par Isaac Bloch, XIII, 85.

Orgueil (L') de Salomon, voir **Salomon.**

Orient (Les Juifs d') d'après les **géographes** et les **voyageurs**, par Salomon Reinach, XVIII, 101 (XVIII, 306); XX, 88; par Israël Lévi, XX, 97 (XXII, 160).

Orléans (Inscription tumulaire d'), par Ad. Neubauer, XVI, 279 (XVII, 318).

Ormuz et **Ahriman**, par Israël Lévi, XV, 112.

Ouverleaux. *Notice sur une inscription hébraïque découverte à Béjar*, IV, 150.

P

Padoue (Trois docteurs de), **Tobias Moschides, Gabriel Selig b. Mosé, Isak Wallich**, par D. Kaufmann, XVIII, 293.

Palais d'Assuérus (Le livre d'Esther et le), voir **Esther.**

Paléographie hébraïque en Espagne, VI, 313.

Palestine (Jephté, le droit des gens et la répartition de la), voir **Jephté.**

— — (Un **voyageur** anonyme en), par Ad. Neubauer, X, 105 (XI, 106).

Pamiers (Les Juifs à) en 1256, par Adrien Blanchet, XVIII, 139.

Panthéisme (Le) **oriental** et le **monothéisme hébreu**, conférence, par Ad. Franck, **Act.**, CCCXII.

Papes, voir **Bulles inédites.**

Para (Le traité de) ponctué, par M. Lambert, XIV, 269.

Parabole (La) des **trois anneaux**, par Gaston Paris, XI, 1.

— — évangélique du **bon Samaritain** (Sens et origine de la), par J. Halévy, IV, 249.

Paris (Histoire des **écoles** consistoriales israélites de), par Léon Kahn, **A**, III, 163.

— — (Le rôle des Juifs de), voir **Rôle.**

— — (Les Juifs de) à la fin de l'ancien régime, par H. Monin, XXIII, 85.

Passif (Le) dans l'**araméen biblique** et le **palmyrénien**, par Rubens Duval, VIII, 57.

Passion de Jésus (Le Psaume XXII et la), voir **Psaume XXII.**

Paul de Bonnefoy, par M. GERSON, V, 283.

— — et le **livre de la foi**, par M. STEINSCHNEIDER, IV, 78.

Paulus Christiani, voir **Controverse.**

Pauvres (La **littérature** des) dans la Bible, par I. LOEB. I. Les **Psaumes**, XX, 161; XXI, 1 et 161 (M. MAYER, 298); II. Le **Second Isaïe**, XXIII, 1 et 161; III. Les **morceaux poétiques insérés dans les textes de prose de la Bible**, XXIV, 196.

Péché (Le) **originel** et la **femme** d'après le récit de la Genèse, conférence, par Ad. FRANCK, **Act.**, v.

Pehlevi (Un passage du **Talmud** sur le), par Israël LÉVI, II, 129.

Pehlvis (Textes) relatifs au judaïsme, par J. DARMESTETER, XVIII, 1; XIX, 41; par Israël LÉVI, XIX, 149.

Peiresc, voir **Azubi** (Salomon).

Pentateuchi versio latina antiquissima, éd. par Ulysse ROBERT, II, 145.

Pentateuque (Deux versions peu connues du), par Lazare BELLÉLI, XXII, 250; par Leonello MODONA, XXIII, 134 (XXIII, 318; XXIV, 160).

— — (Les **huit derniers versets** du), par ISRAELSOHN, XX, 304.

PERITZ (Moritz). *Sefer Ha-Mitzwoth von Moses ben Maimon, im arab. Urtexte, nebst der hebr. Uebersetzung des Schelomoh ben Joseph ben Ajub*, par J. DERENBOURG, VI, 307.

PERLÈS (J.). *Beitraege zur Geschichte der hebr. u. aram. Studien*, par A. N[EUBAUER], IX, 152 (IX, 316).

Permis (Un) de **résidence**, par Isaac BLOCH, XIV, 116.

Perpignan (Histoire d'une **taille** levée sur les Juifs de) en 1413-1414, par Isidore LOEB, XIV, 55.

Perreau (P.), II, 142.

PERROT et CHIPIEZ. *Histoire de l'art dans l'antiquité : Égypte, Assyrie, Phénicie, Perse, Asie Mineure, Grèce, Etrurie, Rome*, par H. DERENBOURG, VIII, 152.

Persécution des chrétiens de Nedjran, voir **Nedjran.**

Persécutions (Les relations hébraïques des) des Juifs pendant la première croisade, voir **Croisade.**

— — (Une cause des) des Juifs au moyen âge, par Israël LÉVI, XXIV, 152.

Pesaro (La quête pour les **Marranes expulsés** de), par D. KAUFMANN, XX, 47.

— — (Les **marranes** de) et les **représailles** des Juifs **levantins** contre la ville d'**Ancône**, par D. KAUFMANN, XVI, 61.

Peschitto (Notes sur la), par Rubens DUVAL, XIV, 49 et 277.

Pesikta Rabbati, éd. par M. FRIEDMANN, I, 312.

Pesikta Rabbati (La) et le **4e Ezra**, par Israël LÉVI, XXIV, 281.

Pétah Debaraï, voir **Grammaire.**

Peuchet, voir **Juifs.**

Pfefferkorn et la **confiscation** des livres hébreux à **Francfort**, par Kracauer, XXII, 112.

Pfeifer et Ruland. *Pestilentia in nummis. Geschichte der grossen Volkskrankheiten in numismatischen Documenten*, par D. Kaufmann, XII, 311.

Pharaon et Aman (Une anecdote sur) chez les Arabes, par D. Kaufmann, XVI, 14; par Israël Lévi, XVIII, 130.

Pharisiens (Les) et les gens du peuple (**Am-Haareç**), par M. Friedlaender, XIII, 33.

Phénicien (Un **sceau**), par H. Derenbourg, XXIII, 314.

Phéniciennes (Deux inscriptions), voir **Inscriptions.**

Philon. *Fragments*, éd. par J. Rendel Harris, XV, 139.

Philon (Paragraphes du **livre de la Création** de) relatifs aux propriétés des **nombres**, par J. Carvalho, VI, 273.

— — (Le livre des Jubilés) et le Midrasch Tadsché, voir **Jubilés.**

Phocée (Une nouvelle **synagogue grecque** à), par Salomon Reinach, XII, 237.

Photographic Jews (The). Vol. 19, nos 1385 et 1390, 17 et 24 avril 1885; F. Galton, *Photographic composites;* J. Jacobs, *The jewish Type and Galtons composit photographs*, XI, 290.

Phylactères, voir **Discussion.**

Pie V, voir **Rome.**

Piémont (Les Juifs au), par P.-L. Bruzzone, XIX, 141.

Pierre de l'Ancre (Le traité sur les Juifs de), par Israël Lévi, XIX, 235; par D. Kaufmann, XX, 269.

Pierres tumulaires à **Macon**, par Isidore Loeb, V, 104.

— — (Les) hébraïques de **Dijon**, par Gerson, VI, 222.

Pigeonneau (H.). *Histoire du commerce en France*, X, 274.

Pirano (Les **Capitoli** des Juifs de), par Antonio Ive, II, 175.

Pirée (Note sur l'**inscription phénicienne** du), par J. Halévy, XVI, 140; par Salomon Reinach, XVI, 275.

Pirké Abot (Notes sur le **chapitre I** des), par I. Loeb, XIX, 188.

Pirké R. Eliézer (Eléments **chrétiens** dans le), par Israël Lévi, XVIII, 83 (XIX, 160).

Platter (Thomas) et les Juifs d'**Avignon**, par Salomon Kahn, XXV, 75.

Pline l'Ancien en **Judée**, par D. Kaufmann, X, 252.

Ploss. *Geschichtl. u. ethnol. über Knabenbeschneidung*, XII, 128.

Pluriel (Le) **vocalisé** en **hébreu**, par Mayer Lambert, XVIII, 118.

— — (La **désinence** du) dans les langues sémitiques, par J. Halévy, XVI, 138.

Pluriel (Le) **hébreu**, voir עם.

— — (Remarques sur la formation du) en hébreu, par M. Lambert, XXIV, 99.

Poétiques (Les morceaux) insérés dans les textes de prose de la Bible, voir **Pauvres**.

Polémistes chrétiens et juifs en **France** et en **Espagne**, par Isidore Loeb, XVIII, 43 et 219 (XIX, 160).

Polycarpe (Saint) et les Juifs de **Smyrne**, par Salomon Reinach, XI, 235.

Portaleone (Un important document sur la famille des), par Marco Mortara, XII, 113.

Portaleone (David), XX, 159.

Porte. *Judas Ischarioth in den bildenden Kunsten*, VII, 307.

Portugal (La date de l'édit d'**expulsion** du), voir **Date**.

Prédication (La) juive en **France**, conférence, par Albert Cahen, **Act.**, xcv.

Prêt forcé (Histoire d'un), voir **Francfort**.

Priscus (Le Juif), par Isidore Loeb, X, 237.

Problèmes (Petits), par J. Halévy, XV, 288; XVI, 138.

Procès (Le) de **Samuel ibn Tibbon**, **Marseille**, 1255, par Isidore Loeb, XV, 70; XVI, 124.

Procès-verbaux de l'Assemblée générale du 10 novembre 1879, I, 153. — 14 janvier 1880, I, 156. — 25 mai 1880, I, 157. — 26 novembre 1881, **A**, II, 9. — 30 novembre 1882, **A**, II, 27. — 1er décembre 1883, **A**, III, 6. — 20 décembre 1884, **A**, IV, 7. — 17 décembre 1885, **Act.**, xl. — 11 décembre 1886, **Act.**, cxxxiv. — 21 janvier 1888, **Act.**, ccxxxv. — 19 janvier 1889, **Act.**, cccv. — 25 janvier 1890, **Act.**, XX, i. — 24 janvier 1891, **Act.**, XXII, i.

— — des séances du Conseil, I, 158 et 322; II, 174 et 348; III, 195 et 325; IV, 163 et 322; V, 160 et 317; VI, 160 et 318; VII, 160 et 318; VIII, 159 et 334; IX, 318; X, 318; XI, 160; **Act.**, xliv, lxxii, lxxxix, clxxvii, cclxiii, ccciv, ccclxxviii; **Act.**, XIX, xiv; XX, lxii et xcii; XXII, xcvii; XXIV, l et lxv.

Prophète (Le) Elie, voir **Elie**.

Protégés français (Les Juifs), voir **Levant**.

Provence (Juifs en), XVI, 315.

Prudhomme (A.). *Les Juifs en Dauphiné aux* xiv*e et* xv*e siècles*, VI, 298.

Psaume IX (Le), par J. Halévy, XXII, 26.

— — **XXII** (Le) et la **Passion de Jésus**, par D. Simonsen, XXII, 283.

— — **LXVIII** (Le), par J. Halévy, XIX, 1.

— — **LXXXIV** (Le), par J. Derenbourg, VI, 161.

Psaume cx, XXIV, 307.

Psaumes (Quelques) du temps d'**Ezéchias**, par J. Halévy, XXIII, 32.

— — voir **Pauvres** (Littérature des).

Publication of the Anglo-Jewish historical Exhibition, XVI, 296.

Pugio fidei, XVI, 314.

Q

Qamhi (Le commentaire de **David**) sur les **Psaumes**, par M. Schwab, XIII, 295.

— — voir **Kimhi**.

R

Rabbi Joselmann de Rosheim, voir **Joselmann**.

Rahmer. *Die biblische Erdbeben-Theorie*, II, 313.

Rapport sur la situation financière de la Société : 1880-1881, **A**, II, 31. — 1881-1882, **A**, II, 70. — 1882-1883, **A**, III, 15. — 1883-1884, **A**, IV, 11. — 1884-1885, **Act.**, xl. — 1886, **Act.**, cxxxvii. — 1887, **Act.**, ccxxxix. — 1888, **Act.**, cccix. — 1889, **Act.**, XX, v. — 1890, **Act.**, XXII, iii. — 1891, **Act.**, XXIV, iii.

— — sur les publications de la Société pendant l'année 1880-1881, par Armand Ephraïm, **A**, II, 15. — 1881-1882, par Théodore Reinach, **A**, II, 45. — 1882-1883, par le même, **A**, III, 21. — 1883-1884, par le même, **A**, IV, 17. — 1884-1885, par le même, **Act.**, xx. — 1886, par le même, **Act.**, cxvii. — 1887, par le même, **Act.**, ccxliv. — 1888, par le même, **Act.**, cccxxiii. — 1889, par le même, **Act.**, XX, xi. — 1890, par Maurice Vernes, **Act.**, XXII, vii. — 1891, par le même, **Act.**, XXIV, x.

Recanati (Correspondance échangée entre les communautés juives de) et d'**Ancône** en 1418, par D. Kaufmann, XXIII, 249.

Regesten zur Geschichte der Juden im fraenkischen u. deutschen Reiche, éd. par Julius Aronius, XVI, 309.

Règlement des Juifs de **Castille** en 1432, comparé avec les règlements des Juifs de **Sicile** et d'autres pays, par Isidore Loeb, XIII, 187 ; XIV, 262.

Reichenbach. *Die Lehre des Rabbi Jesua von Nazareth*, V, 297.

Reinach (Théodore). *Histoire des Israélites depuis l'époque de leur dispersion jusqu'à nos jours*, IV, 306.

Relations (Les) hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première croisade, voir **Croisade**.

Religion (La) et la **Science** dans le Judaïsme, conférence, par Ad. Franck, **A**, II, 76.

Religion d'Israël (Le témoignage d'Hosée sur la), voir **Hosée.**

Renan (Déclaration de M.) sur l'accusation du sang, VI, 155.

Renan (Ernest). *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, par Théodore Reinach, XV, 302.

— — *Le judaïsme comme race et comme religion*, par T. R[einach], VI, 141.

— — *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, III, 319.

Repos (Le) sabbatique des âmes damnées, par Israël Lévi, XXV, 1.

Resch-Galuta (Renseignements de source musulmane sur la dignité de), par Goldziher, VIII, 121 (VIII, 332).

Reubeni (David), X, 288.

Reusch (Fr.-Heinrich). *Der Index der verbotenen Bücher*, par D. Kaufmann, IX, 127; XII, 313.

Reuss (R.). *L'affaire de Tisza-Eszlar*, VII, 311.

— — *Souvenirs historiques. Séligman Alexandre*, I, 129.

Revenus (Les) tirés des Juifs de France, voir **France.**

Riant (comte). *Inventaire critique des lettres historiques des croisades*, II, 145.

Ribasch (Le nom patronymique de), par Isaac Bloch, X, 255.

Richelieu, Buxtorf père et fils, **Jacob Roman**, par Kayserling, VIII, 74 (VIII, 332; IX, 159; XVI, 318).

Rideau (Un) de synagogue de 1796, par D., X, 253.

Riphat, Elischa et **Tarschisch**, par J. Halévy, XVII, 161.

Rituel (Meurtre), voir **Meurtre.**

— — (Quelques observations sur le), par J. Derenbourg, XIV, 26.

— — (Un), voir **Cambrai.**

Riva (Une inscription de), par D. Kaufmann et David de Gunzbourg, XVI, 269.

Rodet (Léon). *Sur les notations numériques et algébriques*, II, 314.

Rodkinssohn. *Ein offener Brief an die Theologen u. Gelehrten über die Herausgabe des echten kurzen Talmud*, XI, 270.

Roi (Pasteur J. F. A. de le). *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Geschichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet*, 1er vol. VIII, 308.

Rôle (Le) des Juifs de **Paris** en 1296 et 1297, par I. Loeb, I, 60 (III, 157).

Roman (La femme juive dans le), voir **Femme.**

— — (Jacob), voir **Richelieu.**

Rome (Le ghetto à), voir **Ghetto.**

— — (Délivrance des Juifs de) en l'année 1555, par D. Kaufmann, IV, 88.

Rome (Léon X et les Juifs de), voir **Léon X.**

— — (Les Juifs à) aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, par A. Bertolotti, II, 278.

— — (Les Juifs à) devant l'**opinion** et dans la **littérature**, par J.-A. Hild, VIII, 1; XI, 18 et 161.

— — (Une supplique de la communauté de) à Pie V, par Moïse Schwab, XXV, 113.

— — Voir **Signes jaunes.**

Rosanis (E.-J.). *La généalogie de la famille de Rosanès*, XI, 291.

Rosenthal (F.) *Vier apocryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's : Assumptio Mosis, Das vierte Buch Esra, Die Apocalypse Baruch, Das Buch Tobi*, XI, 291.

Rosenzweig (A.). *Das Jahrhundert nach dem babyl. Exile*, XII, 128.

Rothschild (Baron James-Edouard). *Le Mistère du Viel Testament*, t. II, I, 308; t. III, IV, 303.

Rothschild (Nécrologie de James-Edouard de), III, 160.

Roue (Essai historique et archéologique sur la) des Juifs depuis le XIIIe siècle, par Ulysse Robert, VI, 81; VII, 94 (VII, 315); par Isidore Loeb, VI, 268.

— — par Israël Lévi, XXIV, 154.

— — voir **Miniatures.**

Roumains (Deux épisodes de l'histoire des Juifs), par E. Schwarzfeld, XIII, 127.

Roussillon (Les Juifs des anciens comtés de) et de **Cerdagne**, par Pierre Vidal, XV, 19; XVI, 170.

Rufina (La juive), par Salomon Reinach, VII, 161.

Russie (Histoire des Juifs en), V, 310.

— — (Juifs en), XVIII, 313.

— — (M. Lilienthal et la), voir Lilienthal.

S

Saadia. *Kitab al-Amanat wa-l Itiqadat*, éd. par Landauer, II, 307.

Saadia (La **critique** de) par **Mebasser**, par J. Derenbourg, XX, 137.

Saadia Al-Fajumis arabische Psalmenübersetzung, publ. et trad. en allemand par H. S. Margulies, par A. N[eubauer], VIII, 309.

Sabbat ou **Sébet ?** VII, 272.

Sabbetaï Donnolo (Un chapitre inédit de), par Ad. Neubauer, XXII, 213.

Sabéenne (Une inscription), par J. Halévy, XXII, 125 et 281; par Glaser, XXII, 280, et XXIII, 121; par J. Halévy, 304.

Sachs (Senior), XIII, 158.

Sack (Israël). *Die Religion Altisraels*, par A. N[eubauer], X, 275.

Saducéennes (Agadot), voir **Agadot**.

Sahara (Les Juifs dans le), II, 344.

Saige (Gustave). *Les Juifs du Languedoc antérieurement au* XIV*e siècle*, par A. N[eubauer], II, 338.

Saineano. *L'Abyssinie dans la seconde moitié du* XVI*e siècle ou le règne de Sartsa-Dengel*, par Israël Lévi, XXV, 133.

[**Saint-Jean de Luz** (Les Portugais judaïsants de) en 1619], par I. Loeb, XXII, 107.

Saint Louis (Etablissements de), V, 312.

Saint-Quentin (Les Juifs de) sous **saint Louis**, par I. Loeb, XX, 26.

Saint-Yves d'Alveydre. *Mission des Juifs*, VIII, 310.

Salamon. *Jews as they are*, XIII, 148.

Salins et Bracon (Expulsion des Juifs de) en 1374, par Isidore Loeb, XV, 298.

Salomon (Jugement de), XVIII, 313.

Salomon (Les trois **Conseils** de), par Israël Lévi, XI, 223 (XII, 158).

— — (L'**orgueil** de), par Israël Lévi, XVII, 58.

Salomon ben Adret (Consultations de], voir **Consultations casuistiques.**

Salomon de Melgueil et **Salomon Orgerius**, par M. Steinschneider, V, 277.

Salomon ibn Gabirol (Une prétendue citation de) dans **Joseph Kimhi**, par W. Bacher, XVII, 158; par D. Kaufmann, 306.

Salonique (L'**incendie** de) du 4 ab 1545, par D. Kaufmann, XXI, 293.

Salonique (Juifs de), V, 156.

Salvador (Colonel G.). *J. Salvador, sa vie et ses œuvres*, III, 137.

Salvador (Joseph), par James Darmesteter, **A**, I, 3.

Samama, XVIII, 156.

Samaritain (Sens et origine de la parabole évangélique du bon), voir **Parabole.**

Sambation (Le), par D. Kaufmann, XXII, 285.

Saméas et **Pollion**, voir **Hérode.**

Samuel ben Méir פירוש התורה, éd. par David Rosin, III, 130.

Samuel ben Nissim d'Alep (Le commentaire sur Job de), par W. Bacher, XXI, 118 (XXI, 318); XXII, 135.

Samuel ibn Abbas dans **Abraham ibn Daud**, par D. Kaufmann, X, 251.

Samuel ibn Abbas, par Ad. Neubauer, V, 52.

Samuel ibn Hofni (Le **commentaire** de, sur le Pentateuque, par W. Bacher, XV, 277; XVI, 106 (XVI, 318).

Samuel ibn Tibbon (Le procès de), voir **Procès.**

Sang (L'**accusation** du), par Isidore Loeb, XX, 25.

— — voir **Accusation, Ganganelli, Meurtre rituel.**

Sang (Accusation de) en Savoie, au XIVe siècle, X, 289.

— — (Trois déclarations sur l'accusation du), VI, 312.

Sarcophage (Le) de Tabnit, voir **Tabnit.**

Saulcy (F. de), II, 168.

Saulcy (F. de). *Histoire des Macchabées*, II, 146.

Savoie (Privilège accordé aux Juifs en 1572 par le duc Emanuele Filiberto de), par M. Lattès, V, 223.

— — (Un épisode de l'histoire des Juifs de), par Isidore Loeb, X, 32.

Savonnerie marseillaise (La), XIV, 310.

Saxe (Notes sur l'histoire des Juifs en), par A. Lévy, XXV, 201.

Sayce (A.-H.). *The ancient hebrew inscription discovered at the pool of Siloam in Jerusalem*, par I. Loeb, II, 314; par A. N[eubauer], II, 333.

— — *An introduction in the books of Ezra, Nehemiah and Esther*, X, 277.

— — *Les tablettes cunéiformes de Tel-el-Amarna*, XX, 156.

Sceau (Le) d'**Abraham bar Saadia** et le sceau יאבהנהש, par D. Kaufmann, XV, 122; par Isidore Loeb, 123.

— — (Un) juif, par Isidore Loeb, XIV, 268; XV, 123; par D. Kaufmann, XV, 122.

— — (Un) phénicien, voir **Phénicien.**

Sceaux juifs, XXI, 316.

Sceaux (Trois) juifs du moyen âge, par A. Kisch, IV, 278.

Schebet Iehuda (Le folk-lore juif dans la chronique du), voir **Folk-lore.**

Scheid (Elie). *Histoire de la Société Guemilas Hasodim à Haguenau*, V, 130.

— — *Histoire des Juifs d'Alsace*, XIV, 308.

Schem Hammephorasch (Le) et le nom de **42 lettres**, par W. Bacher, XVIII, 290; par Furst, XXIV, 286.

— — (Sens et origine de la dénomination), par Sidon, XVII, 239 (XVIII, 160); par Israël Lévi, XVIII, 119; par W. Bacher, 291.

Scherdlin. *Le judaïsme moderne*, IV, 291.

Scheschet (Isaac bar), IV, 319.

Schetar (Un) de 1243, par Ad. Neubauer, IX, 65.

Schiffer (Sinai). *Das Buch Kohelet nach der Auffassung der Weisen, des Talmud u. Midrasch u. der jüd. Erklaerer des Mittelalters*, X, 277.

SCHIMMER (G.-A.). *Die Juden in Œsterreich nach der Zaehlung von 31. December 1880*, III, 294.

Schleiden (M.-J.), IV, 320.

Schlettstadt (Samuel), I, 307.

SCHMIDT (Karl). *Jus primæ noctis*, par Isidore WEIL, VII, 156.

SCHNEDERMANN (G.). *Das Judenthum und die christliche Verkündigung in den Evangelien*, VIII, 310.

SCHOLZ (Anton). *Das Buch Judith, eine Prophetie*, XII, 128.

SCHRADER. *Die Keilinschriften u. das Alte Testament*, VI, 139.

SCHREIBER (E.). *Graetz's Geschichtbauerei*, II, 315.

Schulchan-Arukh (Traduction allemande du), XIV, 313.

SCHULTZE (M.). *Handbuch der ebräischen Mythologie*, IV, 292.

SCHURER (Emil). *Die Predigt Jesus Christi in ihrem Verhältniss zum Alten Testament u. zum Judenthum*, V, 130.

— — *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, par F. ROSENTHAL, XIII, 309.

SCHWABACHER (Simeon-Leon von). *Denkschrift über Entstehung u. Charakter der in den südlichen Provinzen Russlands vorgefallenen Unruhen*, IV, 295.

SCHWARZ (A.). *Die Tosefta des Tractates Erubin*, VI, 140.

SCHWARZFELD (E.) *Marcelul Evreilor sub Mihai-Viteazu al Munteniei si Aron-Voda al Moldavei, 1593-94*, XV, 140.

— — *Un massacre des Juifs en Valachie, en 1593-94*, XV, 140.

Science (La Religion et la), voir **Religion.**

Sculptures d'Ascalon, voir **Ascalon.**

Sectes juives en **Galicie**, conférence, par SACHER-MASOCH, **Act.**, CXLI.

Section (La) de **Mischpatim** divisée en deux pour la lecture de la Thora, par Abr. CAHEN, III, 282; par J. DERENBOURG, 284.

Sections (Les) et les traités de la **Mischna**, par J. DERENBOURG, III, 205.

— — (Les) du **Pentateuque** et particulièrement celles de **Mattot** et **Massé**, par CHARLEVILLE, VI, 122.

Sedarim (Les **quatre**) du **Talmud**, par Isidore LOEB, XVI, 282.

Ségovie (Le **cimetière** des Juifs de), par Isidore LOEB, XIV, 259.

— — (Les Juifs de), par Isidore LOEB, XIV, 254.

Segré (La synagogue de Mardochée Meisel et Jacob), voir **Meisel.**

SEINECKE (L.). *Geschichte des Volkes Israel, 2. Theil, vom Exil bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer*, IX, 129.

Σεμέλη, XII, 139.

Sennachérib (Vérifications documentaires de deux données bibliques relatives à), par J. HALÉVY, XX, 1.

Senneville (Inscriptions hébraïques à), voir **Issoudun.**

Sephardim (Le trésor des Juifs), par Cardozo de Béthencourt, XX, 287, et XXV, 97 et 235.

Séthites, voir **Caïnites.**

Séville (Inscription hébraïque dans une synagogue de), XIV, 312.

Séville (L'inquisition à), voir [**Inquisition**].

Sicile (Règlement des Juifs de), voir **Règlement.**

Siddour (Un) du **Yémen**, par David de Gunzbourg, XVII, 46 (XVII, 318).

Signes de **danger** et de **malheur**, par Israël Lévi, XVII, 202.

— — (Les) **jaunes** des Juifs à **Ferrare**, à **Rome** et à **Milan**, par D. Kaufmann, XX, 44.

Silésie (Additions à l'histoire de la **persécution** des Juifs dans la **Haute-**) en 1533, par J. Kracauer, XX, 108.

Siloah (L'Inscription hébraïque du), voir **Inscription.**

Simcha aus Solsitz. דורש ציון *Dorasch Zion, Reisebeschreibung nach dem Heiligen Lande*, publié par Chaïm El. Hausdorf, par David Simonsen, XIV, 291.

Simon (Les monnaies de), voir **Monnaies.**

Simson ben Abraham de **Sens** (Etude sur), par H. Gross, VI, 167; VII, 40.

Singer (Salomon). *Onkelos und das Verhaeltniss seines Targums zur Halacha*, II, 315.

Sirleto (Papiers du **cardinal**), voir **Etats pontificaux.**

Sixte IV (Bulle inédite de) du 31 mai 1484, par I. Loeb, XXII, 105.

Smyrne, voir **Polycarpe.**

— — voir **Inscription grecque.**

Société (Nouvelle) littéraire, IX, 155.

Soignie (Jules de). *Les mauvaises langues du bon vieux temps*, VIII, 312.

Sokolow (N.). ארץ חמדה *Description de la Palestine*, XII, 122.

Somptuaires (Règlements) de la communauté de Metz, voir **Metz.**

Sorcier (Le Juif), par Israël Lévi, XXII, 232.

Southwark (Les Juifs de), par Ad. Neubauer, IX, 120.

Spitzer (S.). *Die Uhr*, XI, 293.

Stade (Bernhard). *Lehrbuch der hebr. Grammatik*, par J. Derenbourg, III, 149.

Stapfer (Edmond). *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, X, 289.

Statistics of the Jews of the United States, II, 147.

Statistique, V, 152.

Statuts de la Société des Études juives, I, 162.

Stein (Henri). *Un faux diplomate au* XVIIe *siècle*, XVI, 310.

Stein (Ludwig). *Die Willensfreiheit und ihr Verhaeltniss zur göttlichen Praescienz u. Providenz bei den jüd. Philosophen des Mittelalters*, III, 138.

Steinschneider (Moritz), XII, 316.

STEINSCHNEIDER (Moritz). *Abraham ibn Ezra, zur Geschichte der matemat. Wissenschaft im* XII. *Jahrhundert*, I, 317.

— — *Abu's-Salt u. seine Simplicia*, VII, 309.

— — *Letteratura italiana dei Giudei*, IX, 129.

— — *Notice sur les tables astronomiques attribuées à Pierre III d'Aragon*, III, 138.

— — *Notice sur un ouvrage astronomique inédit d'Ibn Haitam*, VI, 300.

STEINTHAL. *Haman, Bileam u. der jüd. Nabi*, XI, 294.

Strasbourg (Les Juifs à) depuis 1349 jusqu'à la Révolution, par I. LOEB, **A**, II, 137 (III, 357).

Strauss (Les médailles de la collection), voir **Médailles**.

Studia biblica, essays in biblical archæology and criticism and kindred subjects, by members of the university of Oxford, XI, 294.

Surinam (Juifs de), I, 309.

Symboles tumulaires (Sens et origine des) de l'Ancien Testament dans l'**art chrétien** primitif, par D. KAUFMANN, XIV, 33 et 217.

Synagogue grecque (Une nouvelle), voir **Phocée**.

— — de Hammam-Lif, voir **Hammam-Lif**.

Synagogue (Une) du IVe siècle en Afrique, VI, 157.

Syrie (La) avant l'invasion des Hébreux, conférence, par MASPERO, **Act.**, CLXIV.

T

Tabnit (Le **sarcophage** de), par J. DERENBOURG, XV, 109.

— — (Un mot important dans l'**inscription phénicienne** de), par J. HALÉVY, XV, 292.

Tacite (Ce que) dit des Juifs au commencement du livre V des Histoires, par THIAUCOURT, XIX, 57 ; XX, 312.

Tadsché (Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch), voir **Jubilés**.

Taille, voir **Perpignan**.

Talet (La mode du), par D. KAUFMANN, XVII, 159.

Talit (Origine du mot), par David de GUNZBOURG, XX, 16 (XX, 18) ; par EPSTEIN, 301.

Talmud (Le), par Arsène DARMESTETER, **Act.**, CCCLXXXI.

— — (Manuscrits du), VI, 158.

— — (Les quatre sedarim du), voir **Sedarim**.

Talmudiques (Etudes), [I. דורשי חמורות et דורשי רשומות ; II. Les ביתוסים], par Joseph Perlès, III, 109 ; par Isidore Weil, III, 276 (IV, 161, 162).

— — (Deux passages) négligés ou méconnus par les exégètes juifs, par Mayer Lambert, XVIII, 120.

Tanhuma (Le Midrasch) et extraits du **Yelamdénu** et de petits Midraschim, par Ad. Neubauer, XIII, 224.

Tanna debè Eliahu (Année de la **composition** du), par J. Derenbourg, III, 121.

Tarschisch, voir **Riphat**.

Taule (Le mot) en judéo-allemand, par Isidore Loeb, XVI, 148, 278.

Tcharny (Joseph-Juda-Hallévi). המסעות. *Voyages dans le Caucase et dans le pays trans-caucasique*, X, 263.

Teima (Inscription de), voir **Inscription**.

Terre apportée avec changement de patrie, XXI, 315.

Tétragramme (Le), par J. Halévy, IX, 161.

Teufelskralle (*Die*), VIII, 313.

Thamizey de Laroque et J. Dukas. *Les correspondants de Peiresc. IX : Salomon Azubi, rabbin de Carpentras ; lettres inédites écrites de Carpentras à Peiresc*, XII, 129.

Théâtre (La femme juive dans le roman et au), voir **Femme**.

— — (Le Juif au), voir **Juif**.

Théophores (Des noms), voir **Noms**.

Titus (L'arc de), voir **Arc**.

— — (La **mort** de), par Israël Lévi, XV, 62.

Tobia Cohen Moschides (Lettre de), par D. Kaufmann, XXI, 140 (XXI, 318).

Tobias Moschides, voir **Padoue**.

Tolède (L'inquisition à), XVI, 313.

— — (Pièces relatives à des Juifs de), XII, 140.

— — (Synagogue de), XIV, 311.

Tombeaux juifs, V, 306.

Ton (Le déplacement du) en hébreu et la **syllabe protonique**, par M. Lambert, XXV, 111.

Touraine (Les Juifs de), par Lucien Lazard, XVII, 210,

Tours (Le **cimetière** des Juifs à), par Louis de Grandmaison, XVIII, 262.

Trabboto (Azriel), voir **Liste de rabbins**.

Traditions mal comprises par le Talmud de Babylone, par M. Jastrow, VII, 149, 273.

Traductions (Les) hébraïques de l'**histoire légendaire** d'**Alexandre**, voir **Alexandre**.

Traité (Le) sur les Juifs de Pierre de l'Ancre, voir **Pierre.**

Tripolitaine (Antiquités judaïques en), par D. Cazès (XX, 78; XX, 318).

Trésor (Le) des Juifs Sephardim, voir **Sephardim.**

Trésor des Chartes (Catalogue des documents du) relatifs aux Juifs sous le règne de **Philippe-le-Bel**, par Siméon Luce, II, 15.

Troyes (Autodafé de), voir **Autodafé.**

Truie de **Wittenberg**, par D. Kaufmann, XX, 269; par M. Schwab, XXIII, 313.

Tumulaire (Inscription) d'Orléans, voir **Orléans.**

— — (Symboles), voir **Symboles.**

U

Usurier (Le Juif), par Israël Lévi, XX, 251.

V

Valbert (G.). *L'affaire de Tisza-Eszlàr*, VII, 312.

Valence (Plan de la **juiverie** de) en 1391, par Isidore Loeb, XIV, 264.

— — (Le **sac** des juiveries de) et de **Madrid** en 1391, par Isidore Loeb, XIII, 239.

Valois (Noël). *Guillaume d'Auvergne*, par I. Loeb, I, 131; par A. D[armesteter], I, 140.

Vardimas (Menahem), par Ad. Neubauer, XVII, 151 ; par D. Kaufmann, 304.

Vase (Un) **judéo-chaldéen** de la Bibliothèque nationale, par Ern. Babelon et M. Schwab, IV, 165.

Venise (Notes sur l'histoire des Juifs de), par D. Kaufmann, XXI, 289.

Venosa (La **catacombe** juive de), par F. Lenormant, VI, 200.

Verdun, voir **Metz.**

Vernes. *L'histoire des religions*, XIV, 131.

— — *Les résultats de l'exégèse biblique*, XX, 157.

— — *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*, XV, 153.

Vers (Les) **accusateurs**, par Israël Lévi, XVIII, 128.

Vesoul (Un **ms.** hébreu de la Bibliothèque de), par Isaac Lévy, VIII, 283.

Vidal (Pierre). *Elne historique et archéologique*, XV, 142.

VIOLLET (Paul). *Précis de l'histoire du droit français accompagné de notions de droit canonique et d'indications bibliographiques*, VIII, 313.

VOGEL (F.). *De Hegesippo qui dicitur Josephi interprete*, II, 316.

Volubilis (Une inscription hébraïque à), par M. SCHWAB, XXII, 294.

Voyage (Le) d'**Alexandre** au **Paradis**, voir **Alexandre**.

Voyelles hébraïques (Quelques remarques sur les) chez les grammairiens juifs avant Qamhi, par Mayer LAMBERT, XVIII, 123.

W

WAHRMUND. *Babylonierthum, Judenthum u. Christenthum*, V, 131.

Wallich (Isak), voir **Padoue**.

WETZSTEIN. *Das batanäische Giebelgeberge, ein Beitrag zur Auslegung des 68. Psalms*, XII, 131.

Wildmanstadt (Les **armes** de), par I. LOEB, I, 298 (III, 157).

Winkler, voir **Médecins**.

Wittenberg (La truie de), voir **Truie**.

WOGUE (L.). *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, II, 316.

WOLF (Gerson). *Die Juden* (en Autriche), VII, 310.

— — (Lucien). *Sir Moses Montefiore*, X, 280.

WOLTER (Eugen). *Der Judenknabe*, I, 132.

WRESCHNER. *Samaritanische Traditionen*, XVI, 312.

WUNSCHE (A.). *Die Raethselweisheit bei den Hebräern mit Hinblick auf andere alte Völker*, VI, 301.

Y

Yalkout II (La source de), par GASTER, XXV, 44.

Yedaya de **Béziers**, par Ad. NEUBAUER, XX, 244 (XXII, 160).

Yelamdénu, voir **Tanhuma**.

Yémen (Une falsification dans la lettre adressée par Maïmonide aux Juifs du), voir **Maïmonide**.

— — (Une **grammaire** hébraïque du), par W. BACHER, XXIII, 238.

— — (Un siddour du), voir **Siddour**.

Z

Zacouto (Benjamin), par Isaac Bloch, X, 255.

Zarza (Samuel), XVIII, 313.

Zohar (Le **baisement des mains** dans le), par W. Bacher, XXII, 137; XXIII, 133 (cf. XXIV, 151).

— — (L'**exégèse biblique** dans le), par W. Bacher, XXII, 33 et 219 (cf. XXII, 137; XXIII, 133, 311).

Zunz (Léopold), XII, 316.

— — *Die gottesdienstlichen Vortraege der Juden*, 2e édit., par Israël Lévi, XXIV, 304.

Zurich (Les **manuscrits** hébreux de), par M. Schwab, XXIV, 155.

TABLE DES TITRES HÉBREUX

אב המון גוים, par J. Halévy, XV, 177.

אגרות שד"ל *S. D. Luzzato's hebräische Briefe*, V, 118.

אדקולאין, voir אלקולאין.

איסקומדרי, ou איסקונדרי, XXV, 142.

אל, אלה, בעל, עשתרת, par J. Halévy, IX, 175.

אלה, voir אל.

אלולי, par Mayer Lambert, IX, 290.

אלימא, par M. Jastrow, XI, 157.

אלישה, voir ריפה.

אלמלא, par Rubens Duval, IV, 268; par Mayer Lambert, IX, 292; par M. Jastrow, XI, 157.

אלקולאין, אדקולאין, ארקלין, par A. Kohut, XXII, 208; par Israël Lévi, XXIII, 125.

אמה, par J. Halévy, XI, 61.

ארקלין, voir אלקולאין.

באר שב"ע, par J. Halévy, XI, 72.

בי (Le mot) et les **prépositions unilitères**, par M. Lambert, XXII, 129.

בידין וזכורין, par J. Halévy, XI, 201.

[בייתוסים], par J. Perles, III, 109.

בעל, voir אל.

בפרע פרעות, par M. Lambert, XXIV, 140.

גמר = **Gimirrâa** = **Cappadoce**, par J. Halévy, XVII, 13.

[דורשי חמורות], par J. Perlès, III, 109; par Isidore Weil, III, 276.

[דורשי רשומות], par J. Perlès, III, 109; par Isidore Weil, III, 276.

דיואן לר׳ אברהם בן עזרא, éd. par J. Egers, XII, 306.

הוצא et היצא, par M. Lambert, XXIV, 139.

ס׳ הלכות פסוקות או ה׳ ראו publié par Léon Schlosberg, par A. N[eubauer], XIII, 133.

ס׳ ההשלמה *de Meschoullam fils de Moïse fils de Juda de Béziers sur Baba Kama*, éd. par Juda Lubetzki, par A. N[eubauer], XIII, 133.

זעטוטי, זאטוטי, par A. Kohut, XXII, 210.

זכורין, voir בידין.

זעטוטי, voir זאטוטי.

ס׳ חנוך, traduit en hébreu et annoté par Goldschmidt, par Israël Lévi et Epstein, XXV, 123.

יאבהנהש, voir **Sceau.**

יהשוה, par Israël Lévi, VII, 285.

ירושלם *Jerusalem, Jahrbuch*, publié par A. M. Luncz, V, 119.

כאמת et כמת, כות, לות, par Rubens Duval, V, 106.

כל שירי יהודה ליב גארדאן. *Recueil des Poésies de Juda L. Gordon*, IX, 123.

כלץ (La famille), par Ad. Neubauer, V, 47 (V, 314).

כאמת, voir לות.

קוטובירא et לותיר, par Ad. Neubauer, IX, 119.

אבכיר [מדרש], par Neubauer, XIV, 109.

מדרש השכם, par Neubauer, XIV, 107.

מדרש ויכולו, par Neubauer, XIV, 110.

לכו נרננה [מדרש], par Neubauer, XIV, 110.

צהלו [מדרש], par Neubauer, XIV, 111.

תמניא אפי [מדרש], par Neubauer, XIV, 111.

מדרש הרי עשר, par Neubauer, XIV, 95.

מזיא (Le nom de), par D. Kaufmann, XX, 309.

מי אדיר, voir **Nuptial** (Chant).

מן (Les prépositions) et עם et le pluriel hébreu, voir עם.

מערכי לב לברי לב *Aus Leon Gomperz nachgelassenen Schriften*, XV, 131.

מקרא (Le sens du mot), par W. Bacher, XV, 111; XVI, 277.

מסכת אבות דרבי נתן, édité par Salomon Schechter, par A. N[eubauer], XIV, 293.

ס׳ המצות *Le livre des préceptes par Moïse ben Maïmoun*, texte arabe publié par Moïse Bloch, XVI, 294.

סנורים, voir שניר.

הספר הראשון משירי התהלות. *Le premier livre des Psaumes avec le commentaire de David Qimhi*, éd. par Schiller-Szinessy, VII, 290.

ספרי דאגדתא, édité par Salomon Buber, par A. N[eubauer], XIV, 296.

עלס (Le verbe), par M. Lambert, XXII, 132.

עם, מן (Les prépositions) et le pluriel hébreu, par M. Lambert, XXIII, 302; par Wogue, XXIV, 142; par Lambert, XXV, 112; par Wogue, XXV, 263.

עפעפים, par M. Lambert, XXIV, 140.

עשתרת, voir אל.

פור, par J. Halévy, XV, 288.

פירוש על עזרא ונחמיה *de Rabbi Saadiah*, éd. par H.-J. Mathews, IV, 283.

פסוק, par W. Bacher, XVI, 277 (XVII, 318).

צואות. *Testament religieux et moral de Juda b. Ascher et de son frère Jacob*, publié par S. Schechter, XIII, 139.

קוטוביירא, par Ad. Neubauer, IX, 119.

קוואקי ודימדיקי (Note sur les mots), par Jastrow, VIII, 277 (IX, 159); par J. Halévy, XI, 195.

קיר, par J. Halévy, XI, 60.

קרית ספר. *Massora de Menahem Méiri* (*Don Vidal de Perpignan*), II, 309.

ריפת, אלישה et תרשיש, par J. Halévy, XVII, 161.

שבלי הלקט השלם, *de Sédécias fils d'Abraham le médecin* publié par Salomon Buber, par A. N[eubauer], XIV, 298.

ס' השדים, *par Rabbi Moseh ben Yitshak d'Angleterre*, éd. par Collins, IV, 284.

שנה, par J. Halévy, XI, 64.

שניר — סנורים, par J. Halévy, XI, 66.

שערי ציון (Variantes importantes de la préface du) d'Isaac de Lattès, par Ad. Neubauer, IX, 60.

ס' תולדות אלכסנדר. *Le roman d'Alexandre*, publié par Israël Lévi, XIV, 299.

תקנות de rabbins français, voir **Institutions**.

תרגום אנקלס. *Targum Onkelos*, éd. par A. Berliner, VIII, 289.

תרשיש, voir ריפת.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, RUE DUPLESSIS, 59.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 28 JANVIER 1893.

Présidence de M. Théodore Reinach, *vice-président.*

M. le Président prononce une allocution (voir plus loin, p. v).

M. Moïse Schwab, trésorier, rend compte, ainsi qu'il suit, de la situation financière :

Messieurs,

Après l'hommage rendu par M. le Président à la mémoire de M. Michel Erlanger, il me reste à exprimer un regret, spécialement adressé aux membres du Conseil : c'est d'avoir été choisi comme successeur à celui qui a été notre trésorier depuis la fondation de la Société. Sans nul doute, vous pouviez trouver de plus aptes, de plus dignes, de plus compétents ; mais vous saviez que j'aime trop cette Société pour me soustraire, en vue de son bien, à aucune charge, pour lui refuser, du moins, un acte de bonne volonté. En vous remerciant de l'honneur que vous m'avez conféré, je promets de prendre pour modèle l'homme de bien dont nous déplorons la perte, si dévoué à notre œuvre, si modeste qu'il osait à peine élever la voix devant vous.

Les comptes-rendus que vous avez entendus jusqu'ici vous ont toujours dépeint la situation en noir : il fallait stimuler votre zèle. C'est un péché que vous nous pardonnerez, mais que ne nous pardonnerait pas le Conseil d'État. Vous savez que nous sommes en instance pour obtenir du gouvernement la reconnaissance d'utilité publique. Le premier devoir d'une Société qui sollicite une faveur

de ce genre est de soumettre les comptes financiers des trois dernières années d'exercice. Or, devant le Conseil d'État, il faut dire la vérité, rien que la vérité. Nous vous parlions de déficit, alors qu'il aurait fallu montrer les économies dont chaque année nous avons pu grossir notre capital. Nous n'avons pas compté les revenus de nos valeurs, qu'il faut ajouter à nos recettes annuelles. Nous avons dit en 1890, pour ne pas remonter plus haut, que l'année se soldait par un déficit de 266 fr. 75 c. En réalité, nous avions un excédent d'actif de 1,677 fr. 60 c., que nous avons employé en achat de valeurs. En 1891, au lieu d'un déficit de 1,081 fr. 15 c., c'est un excédent de 1,072 francs, employé de la même façon.

Déjà le premier rapport sur l'état financier de la Société constatait que celle-ci a pu fournir ses publications sans toucher à son capital de fondation, et même donner à ses adhérents un *Annuaire* qui n'avait pas été prévu lors de l'établissement du budget. Vous verrez que la même marche sera suivie dans l'avenir.

Le capital de fondation était, à l'origine, de 26,000 francs, produit par les dons des membres fondateurs. Depuis lors, il ne nous est pas venu un seul don important ; et cependant, grâce aux dépositaires de nos fonds, notre avoir a fructifié jusqu'à doubler. Ce fonds a rapporté en 1890 : 1,944 fr. 36 ; en 1891 : 2,152 fr. 94 ; et en 1892 : 2,140 fr. 50.

Les intérêts annuels de ces fonds, ménagés durant les dernières années, vont servir à payer les deux ou trois publications que la Société a mises simultanément sous presse, pour vous être présentées bientôt. Ce sont : 1° Gross, *Dictionnaire géographique de la France, d'après les sources juives* ; 2° par les soins de M. Th. Reinach, *Recueil de textes grecs et latins relatifs aux Juifs* ; 3° *Mélanges d'histoire juive,* par Isidore Loeb.

N'allez pas nous accuser de prodigalité. D'abord ces œuvres honorent la Société, lui donnent une plus-value littéraire et, pour pour ainsi dire, plus de relief ; ensuite, nous comptons, d'après l'expérience, sur un succès matériel, et, comme le disait un de nos présidents, nous aurons fait une bonne œuvre et une bonne affaire.

Voici maintenant le compte-rendu de l'exercice 1892 qu'il me reste à vous soumettre :

EXERCICE 1892.

RECETTES.

Souscriptions	8.565 fr.	90
Divers	238	»
Ventes par le dépositaire	1.102	»
15 abonnements du Ministère	375	»
Intérêts du capital	2.140	50
Total des recettes	12.421 fr.	40

DÉPENSES.

Impression du n° 47	1.329 fr.	»		
— — 48	1.141	»		
— — 49	1.261	»		
— — 50 (approximatif)	1.400	»	5.131 fr.	»
Droits d'auteur du n° 47	733 fr.	»		
— — 48	754	80		
— — 49	715	40		
— — 50 (approximatif)	600	»	2.803	20
Tirages à part, *Actes et conférences*			317	40
Distribution du n° 45	90 fr.	»		
— — 46	100	»		
— — 47	90	»		
— — 48	90	»	370	»
Droits de magasinage			100	»
Frais divers par le dépositaire			31	95
Appointements du secrétaire de la rédaction			1.800	»
— du secrétaire-adjoint			450	»
Frais de bureau et imprimés			220	30
Frais de recouvrement			212	40
Gratifications			70	»
Assemblée générale et conférences			369	50
Total des dépenses			11.875 fr.	75

Soit un solde en caisse de 545 francs 65 centimes.

Vous le voyez, c'est un état satisfaisant, et nous n'avons qu'à souhaiter que la Société continue de prospérer.

M. Vernes, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1892 (voir plus loin, p. xxi).

Il est procédé à l'élection de onze membres du Conseil, pour le renouvellement du tiers du Conseil et le remplacement de MM. Michel Erlanger et Isidore Loeb, décédés. Sont nommés à l'unanimité des suffrages exprimés :

MM. Léopold Cerf, imprimeur-éditeur, membre sortant ;
J. Darmesteter, professeur au Collège de France, membre sortant ;
J. Derenbourg, membre de l'Institut, membre sortant ;
Joseph Lehmann, directeur du Séminaire israélite, membre sortant ;
Michel Mayer, rabbin, membre sortant ;
Moïse Schwab, de la Bibliothèque nationale, membre sortant ;
J.-H. Dreyfuss, grand-rabbin de Paris ;
Rubens Duval ;
Edouard de Goldschmidt ;
Lucien Lazard, archiviste-paléographe ;
Le baron Henri de Rothschild.

Il est procédé ensuite à la nomination du président de la Société pour l'année 1893. Est élu à l'unanimité :

M. Hartwig Derenbourg, directeur d'études à l'Ecole des Hautes-Etudes, professeur à l'Ecole des langues orientales.

ALLOCUTION

PRONONCÉE

A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

LE 28 JANVIER 1893

PAR

M. THÉODORE REINACH, PRÉSIDENT

MESDAMES, MESSIEURS,

Quelque sensible que je sois à l'honneur de présider cette réunion, je ne puis me défendre d'abord d'une profonde tristesse, en pensant à l'homme éminent, à l'ami de douze années, qui devait, dans nos prévisions, occuper la place d'où je vous parle ce soir. Lorsque l'année dernière nous proposions le nom de M. ISIDORE LOEB à vos suffrages, nous ne nous faisions pas illusion sur la gravité du mal qui, depuis tant de mois déjà, le tenait éloigné de nos conseils. Pourtant nous voulions espérer contre tout espoir. Il était si nécessaire à notre œuvre, comme à toutes celles auxquelles il s'était voué, nous étions si habitués à compter, dans les occasions difficiles, sur son savoir, son bon sens et son dévouement, qu'il nous semblait que la destinée nous devait le miracle de sa guérison. En tout cas, la présidence de notre Société, dût-il ne pas l'exercer effectivement, était la récompense légitime, quoique tardive et insuffisante, de tant de services rendus sans compter ; c'était l'aveu, sinon l'acquit, d'une dette de reconnaissance.

Nos vœux et les vôtres ne se sont, hélas ! pas exaucés. Sans doute le témoignage unanime de votre confiance n'a pas laissé notre

ami insensible ; ce lui fut, sur son lit de douleur, un écho très doux de vos sympathies et comme un adieu qui l'a vivement touché ; mais il ne lui a pas été donné d'y répondre autrement que par un remerciement écrit. Voici bientôt huit mois que nous l'avons conduit à sa dernière demeure, que les larmes de tous ceux qui l'ont connu ont été le seul ornement de cette cérémonie grave et simple, où se reflétait, en quelque sorte, la belle vie qui venait de s'éteindre.

En Loeb, Messieurs, nous avons perdu non seulement un chef, un ami et un collaborateur inestimable, mais encore l'homme en qui s'incorporait, pour nous comme pour le public, la Société des Études juives. Ce qu'il a fait pour elle, ce qu'il a fait surtout pour notre Revue, qui a été véritablement sa création, est-il besoin de vous le rappeler, à vous qui nous lisez, qui nous encouragez depuis bientôt treize ans ? Le but que son intelligence avait clairement conçu dès la première heure, sa ferme volonté l'a poursuivi jusqu'à la fin. Il voulait tirer les études juives de la pénombre des écoles rabbiniques et de l'anarchie des publications isolées ; il voulait faire de la Revue le centre de toutes les recherches scientifiques, sérieuses et désintéressées qui ont pour objet l'histoire du judaïsme entendue dans le sens le plus large. Cette idée, nouvelle en France, il l'a réalisée avec le concours de savants venus de tous les points de l'horizon, mais groupés sous nos auspices, publiant leurs idées dans notre langue et attestant ainsi à la fois la vitalité et l'hospitalité du judaïsme français. Entre tant d'écueils qui guettaient de droite et de gauche notre œuvre naissante, — péril des vaines controverses, péril de la vulgarisation banale et hâtive, péril de la minutie et de l'ennui — il a su se diriger d'un pas sûr et tracer à ses collaborateurs, présents et futurs, par son exemple comme par ses conseils, la voie dont ils ne devront pas s'écarter.

Il est bien rare qu'au début d'une entreprise collective pareille à la nôtre, on découvre à la fois l'homme d'action et l'homme de science dont elle a besoin. Nous fûmes assez heureux pour rencontrer l'un et l'autre dans la même personne. Homme d'action, Loeb l'était dans toute la force du terme, par la décision, la sagesse et l'infatigable activité. Ces rares qualités d'administrateur et de directeur d'esprits, qu'il a déployées avec tant d'éclat, soit comme

secrétaire de l'Alliance israélite, soit comme professeur au Séminaire, il n'en a pas trouvé un emploi moins fécond dans la présidence de notre Comité de publication : titre modeste, sous lequel il était vraiment l'âme et la cheville ouvrière de la Société. Quant à l'homme de science, je n'en ai pas vu, pour ma part, de plus accompli ni qui laissât dans l'esprit de ses auxiliaires un souvenir plus ineffaçable.

Le passé l'avait fortement marqué de son empreinte. Dans son allure, dans son geste, dans sa voix, dans le sourire expressif, presque douloureux, qui éclairait sa physionomie, on surprenait parfois la trace héréditaire des longs siècles d'humiliation et de souffrance. Mais sous ces dehors timides et volontiers effacés, on ne tardait pas à découvrir une âme ardente et généreuse, une volonté robuste, une intelligence lucide et hardie qui concevait vivement les choses, allait droit au cœur des problèmes et ne s'arrêtait qu'après les avoir épuisés : quand Loeb avait étudié à fond un sujet, nul, sauf lui, ne trouvait plus à y glaner. Il tenait de ses ancêtres et de son éducation première une puissance dialectique peu commune et le goût persistant des démonstrations mathématiques. Mais la logique la plus subtile, l'érudition la plus vaste restent stériles si elles ne sont pas fécondées par le sens critique et le sens des réalités, dont l'ensemble constitue ce qui s'appelle le sens historique. Ce sens, Loeb le possédait à un degré éminent ; il en faisait profiter non seulement ses propres travaux, mais encore tous ceux que l'on soumettait à son examen et qui trouvaient en lui le juge le plus franc, c'est-à-dire le plus utile. Certes, il a pu se tromper quelquefois, mais ses erreurs mêmes avaient toujours leur source dans un désir sincère de vérité : jamais, comme tant de savants plus célèbres, il n'a cédé ni à la crainte de déplaire, ni à l'ambition puérile d'éblouir par la nouveauté d'un paradoxe. Par l'ardeur qu'il apportait dans la recherche du vrai, par la sagacité qu'il mettait à le découvrir, il faisait penser à nos anciens docteurs, *tannaïm*, *amoraïm*, tossafistes, dont la tradition nous a conservé la vivante image ; il les rappelait aussi par l'antique simplicité de ses mœurs, et par un désintéressement peu commun de fortune et même de gloire. C'était, si l'on veut, un Akiba ou un Raschi, mais un Akiba perfectionné par une culture

littéraire et scientifique toute moderne, un Raschi révisé par l'Ecole des Hautes-Études et par la *Revue critique*.

Tel m'est apparu ce savant si original, à la fois si juif et si français, qui semblait né pour élever à l'histoire du judaïsme un monument durable et définitif. Si le temps lui a manqué pour achever son œuvre, il nous a laissé du moins des fragments que nous recueillerons pieusement, et un volume, l'un des plus vigoureux efforts de l'exégèse contemporaine, que nous avons publié après sa mort La collection de notre Revue tout entière est là, d'ailleurs, pour attester combien de jalons de lumière Loeb avait plantés à travers tous les siècles de l'histoire juive. Le mérite de ces recherches de détail réside encore moins dans l'importance matérielle des résultats que dans l'excellence et la nouveauté de la méthode. On ne parle bien, dit-on, que de ce qu'on aime, mais l'enthousiasme ne suffit pas à faire un savant. Isidore Loeb avait à la fois le souffle qui vivifie et le savoir qui éclaire. Au respect ému pour le passé d'Israël, pour ce passé tout entier, il joignait une entente toute moderne des droits et des devoirs de l'historien. Tous les avantages d'ici-bas ne lui auraient pas fait sacrifier une parcelle de son attachement au judaïsme, mais tout son attachement au judaïsme lui-même ne lui aurait pas, le cas échéant, fait sacrifier une parcelle de ce qu'il croyait la vérité. Tout l'homme est là, dans ce contraste ou plutôt dans cette harmonie du passé et du présent, je dirai volontiers de l'avenir. Cette belle figure du savant, doublé d'un homme de cœur, ne sortira pas de nos mémoires. Mort, Loeb restera présent parmi nous pour présider encore à nos travaux, nous inspirer de son esprit et nous fortifier de son exemple.

II

Quand nous n'aurions fait depuis notre dernière réunion que cette seule perte, l'année 1892 mériterait d'être marquée d'un caillou noir dans les annales de la Société. Mais la mort a frappé cette année bien d'autres coups parmi nous, et ce sont les plus dignes, les plus utiles qui lui ont fourni ses victimes. Après Isidore

Loeb, Michel Erlanger ; après Michel Erlanger, Léonce Lehmann.

Erlanger remplissait dès l'origine les fonctions de trésorier de notre association et, suivant le mot spirituel d'un de nos collègues, un pareil trésorier valait un trésor. Sans doute la tâche n'était pas très difficile pour ce commerçant expérimenté, mais l'eût-elle été davantage, notre ami s'en serait acquitté avec la même conscience et le même succès : je fais appel à tous ceux qui l'ont vu à l'œuvre soit à l'Alliance israélite, soit au Consistoire de Paris. Son digne successeur, auquel je souhaite la bienvenue, vous a exposé tout à l'heure l'ensemble de la gestion de M. Erlanger et l'état si satisfaisant dans lequel il laisse nos finances. Vous avez pu applaudir ainsi une dernière fois le nom de ce collègue universellement aimé, auquel vous me permettrez d'associer celui qui, dans ces dernières années, l'avait déchargé si complaisamment d'une grande partie de son fardeau : je veux parler de notre cher et excellent secrétaire-adjoint, M. Israël Lévi.

Léonce Lehmann ne faisait point partie de notre Conseil, mais on ne s'en apercevait pas au zèle qu'il mettait à servir nos intérêts. Avocat au Conseil d'Etat et à la Cour de cassation, il avait su, dans une charge jadis illustrée par Crémieux, se concilier l'estime générale de ses confrères et la confiance du gouvernement par son savoir juridique et administratif, la clarté et la précision de ses mémoires, par-dessus tout, par la haute intégrité de son caractère. Dans une carrière si occupée, Lehmann ne s'était pas laissé absorber entièrement par le devoir professionnel. L'Alliance l'a compté parmi ses conseillers les plus utiles ; notre Société l'intéressait doublement en qualité de lettré et d'Israélite. Bien des fois, soit à l'époque de notre constitution, soit plus récemment lorsque nous engagions les négociations en vue d'obtenir la reconnaissance d'utilité publique, il nous aida de ses avis et de ses lumières. La nouvelle rédaction de nos statuts, que vous avez ratifiée l'année dernière, lui doit beaucoup et par ce qui s'y trouve et surtout par ce qui ne s'y trouve pas. En guidant notre inexpérience, en nous indiquant la marche à suivre et les pièges à éviter, Lehmann nous a rendu un service réel qu'il y aurait eu injustice à ne pas signaler à votre reconnaissance.

Je ne puis m'empêcher, Messieurs, de placer ici une réflexion que

me suggère tout naturellement le souvenir des braves gens que je viens de nommer. Depuis plusieurs années, le judaïsme, dans notre pays, est l'objet d'attaques dont la violence croissante ne nous laissera bientôt plus rien à apprendre des antisémites d'Allemagne et de Russie. Il y a des gens qui vivent de cette campagne, il y en a malheureusement aussi qui en meurent. Une voix plus autorisée que la mienne a salué cet été, en termes d'une élévation inoubliable, une des plus nobles victimes de l'odieuse croisade à laquelle nous assistons ; la même voix a rendu récemment un public hommage à ces autres hommes de cœur qui, semblables au philosophe antique qui prouvait le mouvement en marchant, sont allés montrer là-bas, sous le ciel de feu du Tonkin ou du Dahomey, que le courage et le patriotisme sont des vertus israélites — en mourant. Eh bien, Messieurs, ne trouvez-vous pas que les collègues dont nous avons parlé, si leur destinée n'a pas été aussi héroïque, opposent, eux aussi, par leur vie tout entière, la plus éloquente réfutation au dénigrement dont leur race, leur religion est l'objet ?

A Dieu ne plaise qu'on aille réclamer en faveur d'Israël un privilège d'impeccabilité ! Il n'est guère de troupeau qui n'ait ses brebis galeuses ; le judaïsme ne cherche ni à renier, ni à disculper les siennes. Comme une famille frappée dans un de ses membres, il s'afflige quand il découvre parmi les siens un indigne, tout en répudiant hautement une solidarité quelconque avec des fautes qui sont et doivent rester strictement personnelles. Mais lorsque la mauvaise foi et l'esprit de parti cherchent à envelopper toute une classe dans la réprobation qui a pu atteindre quelques individus — et ceux-là, soit dit entre parenthèse, n'ont en général d'israélite que le nom, quand ils le gardent, — la simple équité commande de mettre, en regard des défaillances des uns, les mérites des autres et de faire au judaïsme honneur de ceux-ci, puisqu'on lui fait un crime de celles-là.

Oui, Messieurs, si aux diffamateurs systématiques, si à ces chevaliers ou industriels d'un nouveau genre, il ne faut opposer que le silence du dédain, aux simples, aux crédules que risqueraient d'égarer leurs sophismes, répétons le mot de M. Renan, si vrai dans sa simplicité charmante : « Il n'y a pas un type juif, il y a plusieurs types juifs. » Oui, cela est aussi vrai du moral que du physique. On

prétend personnifier la race juive dans tel spéculateur téméraire, dans tel intrigant cosmopolite. C'est un trompe-l'œil. Regardez plus haut et plus loin. Voyez ces hommes que le hasard de la mort a fait rencontrer ce soir sous ma plume, voyez ce savant, ce négociant, ce jurisconsulte, à qui ce serait faire injure que de louer leur probité. N'ont-ils pas, chacun dans sa sphère, chacun dans la mesure de ses forces et de ses talents, honoré leur profession, servi leur pays, collaboré au bien général ? On parle du goût invétéré des juifs pour le faste, de leur besoin insatiable de bruit et de réclame. Cependant quel mérite fut jamais plus modeste que celui de ces trois hommes ? quelle bienfaisance plus discrète ? quel zèle plus serviable et plus désintéressé ? Envisagez leur vie privée ou publique, vous n'y trouverez que des leçons d'honneur, de travail et de dévouement. Et les hommes de ce genre ne sont pas une exception dans Israël. Voilà ce que le judaïsme a le droit de répondre à ses calomniateurs, voilà ce qu'il importe de répondre, afin de ne pas laisser accréditer de mensongères légendes qui, si l'on n'y prenait garde, finiraient par faire verser autant de sang précieux qu'elles ont déjà fait couler d'encre inutile.

III

Heureusement, Messieurs, la calomnie, de sa nature, se plaît dans les bas-fonds ; elle n'a pas encore eu de prise jusqu'à présent sur la portion vraiment intelligente et cultivée du public français. Je n'en veux pas d'autre preuve que les recrues que nous n'avons cessé de faire dans l'élite intellectuelle de la société, parmi les catholiques, les protestants et les libres-penseurs. Nous avons perdu cette année trois de ces prosélytes scientifiques, dont l'adhésion nous avait été d'autant plus précieuse qu'elle ne s'expliquait ni par la communauté de race, ni par celle des croyances. Et il est permis d'affirmer que la pure curiosité n'est pas le seul mobile qui nous ait amené ces hommes supérieurs, chacun dans son genre ; à l'intérêt pour le passé du judaïsme se joignait assurément chez eux quelque sympathie pour son présent.

Peu d'entre nous ont connu personnellement Claudius Popelin, que la maladie avait depuis plusieurs années condamné à la retraite, mais son nom n'était ignoré d'aucun ami des arts et des lettres. Peintre distingué, graveur sur bois, émailleur d'un rare mérite, profondément versé dans l'histoire et la technique de tous les arts industriels, Popelin était aussi un érudit, un fin lettré, un poète même qui faisait à la fois le texte et l'illustration de ses somptueux volumes. C'était vraiment un homme de la Renaissance, où il aimait, d'ailleurs, à vivre par la pensée, à chercher le sujet de ses travaux et de ses inspirations. Je ne jurerais même pas qu'il n'ait pas su l'hébreu, aussi bien qu'il savait l'italien, le latin et le grec. Hébraïsant ou non, la place de ce curieux était marquée dans une société comme la nôtre, vouée au culte de l'histoire ; il fut un de nos premiers et un de nos plus fidèles souscripteurs.

Guillaume Guizot ne se contentait pas de nous apporter son obole ; il nous donna l'occasion d'applaudir un jour son brillant talent de conférencier. Vous n'avez certes pas oublié — je parle de ceux qui ont eu le plaisir de l'entendre — la causerie si nourrie qu'il nous fit ici même sur le Shylock de Shakespeare, ce père d'une longue lignée théâtrale, qui devait exagérer toutes les difformités du modèle sans jamais atteindre à son originalité et à sa grandeur tragique. Le souvenir de cette intéressante soirée ne vivra que dans la mémoire de ses auditeurs ; malgré nos instances réitérées, il ne nous fut jamais possible d'obtenir de Guizot une rédaction de sa conférence. Nous touchons là au côté faible de ce charmant esprit. Doué d'une mémoire phénoménale, d'une instruction aussi solide que variée, d'une chaleur communicative et d'un remarquable talent de diseur, Guizot devenait, la plume à la main, le plus paresseux des hommes. Il faisait penser à ce fils du Titien dont Musset, dans une nouvelle délicieuse, nous a ainsi décrit le caractère :

« C'était le second fils du Titien, enfant plein d'esprit et d'imagination, qui avait fait concevoir à son père les plus heureuses espérances, mais que sa passion pour le jeu entraînait dans un désordre continuel... Il était d une nonchalance extrême pour ce qui regarde les choses ordinaires de la vie et il pratiquait le *far-*

niente avec délices. Cependant il avait toujours eu pour son père une affection et une admiration sans bornes, et il n'en parlait jamais qu'avec respect... Aussi son amie Béatrice lui répétait : Que penserait-on de Philippe II si, au lieu de porter l'épée de son père, il la laissait se rouiller dans son armoire ? »

Changez quelques détails insignifiants à ce portrait et vous aurez celui de Guillaume Guizot. Lui aussi a laissé rouiller dans son écritoire la plume de son père, et, chose singulière, sa stérilité littéraire était moins encore indolence naturelle que défiance exagérée de ses forces, crainte de compromettre par des œuvres imparfaites le grand nom qu'il portait et dont il était si justement fier. La presse, qui ne juge les hommes de lettres que d'après le catalogue de leurs publications, s'est étonnée que ce professeur, chargé d'enseigner les littératures germaniques au Collège de France, n'ait jamais attaché son nom qu'à un mince volume, étranger à sa spécialité, un essai sur Ménandre. On en concluait à tort que sa nomination, due à de hautes influences, n'avait pas été justifiée par le mérite. Rien de plus inexact : Guizot n'était pas seulement un professeur brillant, mais érudit et consciencieux ; il était aussi un orateur goûté des réunions intimes, et un des causeurs les plus étincelants de notre époque. Ajouterai-je que personne n'a été plus fidèle dans ses amitiés et n'a cultivé avec plus de zèle la fleur délicate de la camaraderie ?

IV

J'ai gardé pour la fin le plus illustre des morts que nous pleurons, et qu'a pleuré avec nous toute la France intelligente, disons mieux, tout le monde civilisé. Non que j'aie la prétention d'esquisser ici, même en raccourci, la figure et l'œuvre d'Ernest Renan, de cet écrivain enchanteur qu'on ne peut entreprendre de juger sans faire en même temps le procès ou le panégyrique du siècle dont il fut peut-être la plus complète expression. Je dois me contenter de lui apporter le tribut de nos regrets sincères et d'indiquer discrètement

la part si considérable qui lui revient dans l'avancement des études juives.

Israël peut appliquer à Renan ce que le bon Corneille disait du cardinal de Richelieu :

> Il m'a fait trop de bien pour en dire du mal,
> Il m'a fait trop de mal pour en dire du bien.

D'une part, cet esprit de philologue généralisateur, concluant volontiers de la parenté des langues à celle des races et de la communauté du sang à l'identité religieuse et morale, a été l'un des créateurs de la notion abstraite du type « sémitique » opposé au type indo-européen ou aryen. Vous connaissez le cliché : l'Aryen imaginatif, artiste, penseur, ayant le monopole de la mythologie, de la métaphysique et de la science ; le Sémite, « type inférieur d'humanité », fils du « désert monothéiste », et n'ayant guère que la vocation, on peut dire la manie, de la religion du Dieu unique. Cette antithèse, d'une simplicité séduisante, mais empreinte d'un fatalisme outré, et qui, plus on la presse, plus elle semble s'évanouir, a fourni, depuis quarante ans, aux historiens superficiels la matière de bien des développements hasardeux, aux journalistes le thème des plus creuses déclamations, aux judéophobes, enfin, une étiquette nouvelle d'apparence scientifique, sous laquelle s'abritent hypocritement les vieilles jalousies et les vieilles rancunes. M. Renan n'a inventé ni le nom de « races sémitiques » ni le vocable d' « antisémitisme », mot, comme disait M. Derenbourg, aussi barbare que la chose ; mais, en prêtant l'autorité de sa science et de son talent prestigieux à une doctrine fausse, ou tout au moins singulièrement exagérée, il a sa part de responsabilité dans les conséquences funestes qu'on en a tirées. Presque toujours les erreurs de théorie ont leur répercussion dans le domaine de la pratique ; c'est une raison de plus pour les hommes de pensée d'y regarder à plusieurs fois avant de lancer dans la circulation des formules d'apparence inoffensive qui ne tardent pas à se changer en brandons de discorde ou en engins de persécution.

Cette erreur n'est pas la seule dont la vérité historique et la justice aient à demander compte à M. Renan. D'abord — et ceci n'en est guère qu'une conséquence — elle a vicié, dans une certaine me-

sure, toute sa conception de l'évolution religieuse d'Israël. Ayant décrété, une fois pour toutes, que le Sémite, fils du désert, est essentiellement monothéiste, l'auteur de l'*Histoire d'Israël* ne pouvait pas rendre pleinement justice au merveilleux mouvement d'esprit d'où est sortie la religion du Pentateuque et des Prophètes ; là où il y a eu création — les croyants disent révélation — il s'est obstiné à ne voir qu'une lente résurrection ; « l'histoire d'Israël, écrit-il, se résume en un mot : effort séculaire pour renoncer au faux dieu Iahvé et revenir au primitif Elohim ». De même, le parti pris de refuser aux races sémitiques la capacité de certains sentiments et de certaines idées, a conduit M. Renan à considérer comme des « exceptions », comme des phénomènes étrangers au fonds propre du judaïsme, des hommes et des choses qui lui appartiennent, au contraire, essentiellement. Je fais allusion à son appréciation de la personnalité de Jésus et aux duretés inutiles qu'il y joint à l'adresse des Pharisiens, duretés qui soulevaient les protestations d'un généreux esprit, Ernest Havet. Après cela on aurait mauvaise grâce à se scandaliser si M. Renan a traité le roi David de condottière et de bandit, les prophètes de journalistes, les zélateurs, qui s'ensevelirent sous les ruines de Jérusalem, de précurseurs de la Commune, et si, enfin, cédant au goût des antithèses piquantes, il nous a montré, dans la préface de l'*Ecclésiaste*, le génie d'Israël « traversant tant d'épreuves, insultant tant de tyrannies, bravant tant de persécutions, pour finir d'une maladie de la moelle épinière dans un hôtel capitonné des Champs-Elysées ».

Il semble, Messieurs, qu'après tant de coups d'épingle et de coups de massue, on ne doive pas hésiter à ranger Ernest Renan parmi les plus illustres ennemis d'Israël. Rien cependant ne serait plus injuste qu'une pareille appréciation. Pour la réfuter, il suffirait de rappeler le concours si cordial qu'il a prêté à notre œuvre, soit par la plume, soit par la parole, les protestations indignées qu'il a fait entendre à plusieurs reprises contre les calomnies dont le judaïsme est l'objet, et notamment contre la monstrueuse accusation du meurtre rituel. Mais, en réalité, toute l'œuvre d'Ernest Renan est là pour témoigner de la haute estime où il tenait le rôle historique d'Israël, et des services éminents que lui doivent nos études. Le pre-

mier de tous, c'est qu'il a remis en honneur dans notre pays les recherches dont la Bible est le centre ou l'objet. A une époque où les études bibliques étaient tombées dans un marasme lamentable, où l'indifférence du public n'avait d'égale que l'inertie de l'Université, tour à tour dominée par des timidités cléricales et des passions antireligieuses, au milieu, dis-je, de ce dédain et de cette hostilité, c'est Renan qui, par l'éclat de son savoir et de son talent, a réussi à ramener l'attention du public lettré sur des sujets qui semblaient voués à l'oubli dans la patrie des Astruc et des Richard Simon. Par ses études de critique religieuse, par ses poétiques et admirables traductions du livre de *Job*, de l'*Ecclésiaste*, du *Cantique des cantiques*, enfin par son *Histoire d'Israël*, où il ne voulait voir que le vestibule de son *Histoire des origines du Christianisme*, mais où la postérité verra des Propylées dignes du Parthénon qui leur fait suite, il a été, sinon le premier, du moins le plus habile et le plus heureux à *laïciser* chez nous la Bible, comme il avait laïcisé l'Evangile; et c'était là, il faut bien le dire, dans ce pays et dans ce siècle, le seul moyen de faire lire ces vieux livres. Grâce à lui, l'histoire religieuse en général, l'histoire israélite en particulier, a reçu droit de cité dans la grande littérature, après être restée longtemps l'apanage exclusif des théologiens de profession. C'est là un résultat immense et qui suffirait à la gloire d'un écrivain. On aura beau contester l'originalité scientifique de Renan, rappeler qu'il n'a osé aborder la *Vie de Jésus* qu'après que les Strauss et les Baur lui avaient frayé la voie, et l'*Histoire d'Israël* que sur les traces des Reuss et des Wellhausen — tout cela peut être vrai; mais ceux même qui tiennent ce langage doivent reconnaître l'éclatante supériorité littéraire de ses travaux sur ceux de ses devanciers. Or, dans notre France amoureuse de la forme, dans la patrie par excellence de l'art et du goût, le mérite littéraire est le passeport indispensable de toutes les idées, de toutes les études nouvelles.

C'est grâce à ce mérite que Renan a pu défaire en partie, dans ce qu'elle avait d'excessif, l'œuvre d'un homme auquel ses ennemis comme ses admirateurs l'ont souvent comparé. Voltaire, dans sa croisade contre l'intolérance, n'avait pas imaginé d'arme plus redoutable que de verser le ridicule et le discrédit sur l'Ancien Tes-

tament, considéré comme la préface du Nouveau. Aussi détaché que Voltaire de toute religion positive, mais doué d'un sens historique bien supérieur, Renan a enseigné aux libres-penseurs dignes de ce nom à parler avec sérieux et même avec sympathie des grands faits religieux. Les fondateurs du judaïsme comme du christianisme, même dépouillés de toute auréole surnaturelle, lui apparaissaient comme de puissants promoteurs du progrès moral dans l'humanité. Sans doute le ton nouveau, tout humain, dont il parle de Jésus ou Moïse a dû paraître d'abord aux croyants presque aussi blasphématoire et peut-être plus dangereux que les gamineries du *Dictionnaire philosophique;* mais l'histoire impartiale enregistrera avec satisfaction un changement de langage qui dénote, à le bien prendre, un élargissement de la conscience scientifique, un progrès de la justice et de la vérité.

Si les phénomènes religieux étaient, aux yeux de cet historien philosophe, des faits dignes au plus haut point d'intérêt et de sympathie, on comprend la place que dut prendre dans ses préoccupations le fait religieux le plus considérable de l'histoire, le judaïsme, fait capital à la fois par lui-même et par les deux grandes religions qui en sont issues. Aussi nul n'a parlé en termes plus magnifiques et plus profonds de la mission religieuse d'Israël, comme nul n'a mieux senti et plus vivement rendu les beautés de la poésie hébraïque. Toute l'œuvre de Renan gravite en quelque sorte autour de la Bible et en est comme imprégnée ; même ses grands ouvrages de pure érudition, l'*Histoire comparée des langues sémitiques*, la *Mission de Phénicie*, le *Corpus inscriptionum semiticarum*, dont il fut le principal promoteur, ne trouvent, en dernière analyse, leur intérêt et leur justification que dans les éléments nouveaux qu'ils apportent à l'intelligence du développement religieux d'Israël : la Bible est le point de départ de toutes ces recherches, elle en est aussi le point d'arrivée. Renan n'était pas de ces esprits étroits et pédants qui, au nom de l'égyptologie et de l'assyriologie envahissantes, relèguent l'histoire israélite dans un chapitre obscur de l'histoire générale de l'Orient. Il ne mesurait pas la grandeur d'un peuple à la place qu'il occupe sur la carte. Il ne cessait de répéter que les deux histoires les plus dignes d'être étudiées, — il disait même les seules dignes de

l'être, — étaient celle des Juifs et celle des Grecs. Israël et la Grèce étaient pour lui les deux miracles de l'histoire, et par miracle il entendait, comme il nous l'expliquait spirituellement un jour, « une chose qui n'est arrivée qu'une fois. » « Si la Grèce, disait-il encore devant la statue de Spinoza, a réalisé d'abord l'idéal de la poésie, de la science, de la philosophie, de l'art, de la vie profane, le peuple juif a fait la religion du genre humain. » Aussi à l'heure où des savants distingués s'efforçaient de réduire au minimum la part des influences juives dans la religion chrétienne, de faire de celle-ci un produit presque exclusivement hellénique et « àryen », M. Renan, qu'on ne pouvait soupçonner cependant de tiédeur envers le génie grec, — lui, ce Platon français, — protestait hautement, et revendiquait pour le judaïsme la véritable paternité de la religion nouvelle. « Les vrais fondateurs du christianisme, dit-il, ce sont les grands prophètes qui ont annoncé la religion pure, détachée des pratiques grossières et résidant dans les dispositions de l'esprit et du cœur, religion, par conséquent, qui peut et doit être commune à tous, religion idéale, consistant en la proclamation du règne de Dieu sur la terre et en l'espérance d'une ère de justice pour la pauvre humanité [1] ».

Est-ce tout, Messieurs? Non ; arrivé si près de la vérité définitive, il était impossible que cet esprit élevé ne franchît pas le dernier fossé qui l'en séparait et qu'il avait contribué à creuser lui-même. Par une heureuse inconséquence, ou plutôt par une rétractation voulue et réfléchie de ses anciens préjugés, M. Renan en vint à reconnaître combien il avait exagéré dans ses premiers écrits l'importance de la notion de race, de la théorie ethnographique, particulièrement en ce qui concerne le judaïsme. Dans un discours spécialement consacré à ce sujet, discours aussi bref que plein d'idées, il prit à partie cette vieille et banale opinion, non moins répandue chez les juifs eux-mêmes que chez leurs ennemis : que le judaïsme constitue une race fermée, ayant conservé dès les temps les plus reculés la même composition ethnique, et dont les vices ou les vertus s'expliquent par cette lointaine origine. Textes en mains, il démontra par les preuves les plus irréfutables que pendant une

[1] *Le judaïsme et le christianisme*, Annuaire de la Société des Études juives, III, 82.

très longue période de son existence, environ depuis le temps d'Alexandre jusqu'à l'an 300 après J.-C., le judaïsme a fait, particulièrement dans les contrées d'Orient, une propagande religieuse très active et très fructueuse ; que des milliers, des myriades d'individus de toutes les races et de toutes les nationalités sont devenus juifs, complètement juifs, et que, par conséquent, dans le sang des juifs d'aujourd'hui, il coule probablement bien plus de sang syrien, iduméen, grec, phrygien, italien, gaulois même, que de vieux sang des Beni-Israël.

Cette théorie, à laquelle on a pu faire quelques corrections de détail, mais que personne, que je sache, n'a réfutée dans son ensemble, peut paraître humiliante à l'orgueil nobiliaire de quelques israélites, très fiers de se sentir physiquement les descendants d'Isaac et de Jacob; pour ma part, je la crois aussi vraie que bienfaisante, car avec le mirage de « l'immutabilité des races, » disparaissent toutes les conséquences funestes qu'en avait déduites le fanatisme ethnique, le plus odieux et le plus stupide de tous les chauvinismes. La haute intelligence de M. Renan ne manqua pas de tirer cette conclusion et de la formuler en termes que je vous demande la permission de reproduire :

« Chez les Juifs, dit-il, la physionomie particulière et les habitudes de vie sont bien plus le résultat de nécessités sociales qui ont pesé sur eux pendant des siècles qu'elles ne sont un phénomène de race... En France, du reste, quand il s'agit de la nationalité, nous faisons de la question de race une question tout à fait secondaire, et nous avons raison. Le fait ethnographique, capital aux origines de l'histoire, va toujours perdant de son importance à mesure qu'on avance en civilisation. Quand l'Assemblée nationale, en 1791, décréta l'émancipation des Juifs, elle s'occupa extrêmement peu de la race. Elle estima que les hommes devaient être jugés non par le sang qui coule dans leurs veines, mais par leur valeur intellectuelle et morale. C'est la gloire de la France de prendre ces questions par le côté humain. L'œuvre du XIXe siècle est d'abattre les ghettos et je ne fais pas mon compliment à ceux qui, ailleurs, cherchent à les relever[1]. »

[1] *Revue politique et littéraire*, 3 février 1883.

V

Je me reprocherais de rien ajouter à ces belles et fortes paroles, bien faites pour nous consoler de certaines injures. Je vous les ai citées d'autant plus volontiers que ce n'est pas devant un auditoire israélite qu'elles ont été prononcées,— ce qui, vu les habitudes d'extrême courtoisie de l'orateur, aurait pu les rendre suspectes,— mais dans un milieu de savants et d'hommes de lettres dégagés de toute préoccupation confessionnelle, au Cercle Saint-Simon, le 27 janvier 1883. De pareilles vérités sont aussi solides et plus nécessaires à entendre aujourd'hui qu'il y a dix ans. Gardons la généreuse confiance qu'elles expriment. Les tristesses présentes sont des nuages qui passeront ; croyons-en l'orateur sacré qui a dit : *la vérité est grande et finit par triompher*, μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει.

Notre Société, qui habite les sphères sereines de la science, ne doit pas s'émouvoir outre mesure d'une agitation aussi factice que bruyante. Poursuivons courageusement l'œuvre commencée ; efforçons-nous de réparer par un surcroît de zèle et par de nouvelles recrues les vides que la mort a creusés dans nos rangs. Je salue avec plaisir sur la liste que nous avons proposée à vos suffrages des noms nouveaux, mais non pas inconnus. Les uns se recommandaient à notre choix par un mérite déjà consacré, les autres par d'heureuses promesses ou par des traditions de famille qui obligent. Je leur souhaite à tous la bienvenue. Jeunes ou vieux, israélites ou chrétiens, hommes d'étude ou hommes de pratique, nous les invitons à collaborer avec nous à une œuvre utile, à une œuvre de lumière et de vérité. C'est ici un terrain commun où toutes les bonnes volontés doivent s'entendre, car on peut dire de la science ce qu'un illustre patriote disait de la République : « c'est elle qui nous divise le moins. »

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1892

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 28 JANVIER 1893

PAR M. MAURICE VERNES, SECRÉTAIRE

MESDAMES, MESSIEURS,

Je m'acquitterai cette fois encore de la tâche qui m'était échue aux deux dernières assemblées, de résumer brièvement les travaux de l'année écoulée, — en d'autres termes et sous une forme familière, — de couper les feuillets de la *Revue* à l'usage de ceux d'entre vous que des occupations absorbantes ou l'effroi des détails techniques ont conduits à n'en prendre qu'une connaissance superficielle.

I

Sur le terrain des études bibliques, je dois vous signaler tout d'abord la suite, — hélas! cette suite que nous souhaitions si ardemment voir se prolonger au grand profit de notre recueil et des progrès de l'exégèse, est devenue malheureusement une fin, — des pénétrants et hardis mémoires consacrés par M. Isidore Loeb à la

Littérature des Pauvres dans la Bible. Notre éminent confrère y avait traité de la seconde partie du livre de prophéties d'Isaïe, par abréviation *le Second Isaïe*, et des *Morceaux poétiques insérés dans les textes en prose de la Bible*[1]. L'œuvre est restée incomplète puisque l'auteur a dû renoncer à l'examen de la première partie d'Isaïe, où il n'eût pas manqué de relever des points de contact nombreux avec la seconde partie ; cependant elle est assez avancée, assez solidement établie, pour affronter sans crainte le grand jour de la discussion. Dans les prophéties d'Isaïe, et ici tout spécialement dans la partie qui forme les chapitres XL à LXVI, M. Loeb voit le début et l'ébauche des sentiments qu'il a signalés dans les Psaumes comme ayant pris pleine et entière conscience d'eux-mêmes. « Le Pauvre, remarque-t-il, n'y est pas encore tout à fait le personnage qu'il est devenu dans les Psaumes ; les Pauvres ne sont pas encore une classe à part, qui cherche à se distinguer du reste de la nation. Leur ordre, si l'on peut s'exprimer ainsi, est peut être en train de se former ; les idées et les sentiments sur lesquels ils vivront plus tard commencent à se dégager et ne sont pas encore leur apanage exclusif, mais celui de la majorité du peuple juif. » Pour mettre des dates sous ces indications un peu vagues, il est visible que M. Loeb tend à rapporter l'inspiration du Second Isaïe à l'époque d'Esdras et aux temps qui la précédèrent ou la suivirent immédiatement, en considérant les Psaumes comme appartenant plus spécialement au IVe et au IIIe siècle avant notre ère.

J'ai eu l'occasion, dans mon précédent rapport, de mettre en pleine lumière la part faite à la propagande religieuse dans l'idée messianique telle que la présente le Second Isaïe. Je dois revenir aujourd'hui sur ce point et lui donner, s'il est possible, plus de relief encore ; je le fais d'autant plus volontiers que je partage entièrement sous ce rapport les vues de notre regretté confrère. « Le judaïsme, dit M. Loeb, est fier à juste titre d'avoir reconnu et proclamé, par la bouche de ses prophètes, le caractère universel de Dieu et la fraternité des peuples, qui en est la conséquence. De tous les ouvrages de l'Ancien Testament, le livre d'Isaïe est celui

[1] T. XXIII, p. 161 (cf., pour la première partie de l'étude sur le Second Isaïe, t. XXIII, p. 1) et t. XXIV, p. 196.

qui donne à cette idée la plus haute expression, et le second Isaïe n'a pas peu contribué à la rendre plus claire et plus saisissante. Pour en apprécier toute la grandeur, il faut considérer que, chez ce dernier prophète comme chez d'autres, elle n'est pas une conception isolée et qui ne tiendrait à rien, mais qu'elle fait partie d'un système parfaitement réfléchi et combiné, le système messianique. Les principaux éléments dont il se compose sont l'universalité de Dieu, la vocation des gentils, la propagande de la vraie religion parmi les païens et l'extinction de l'idolâtrie, la pacification de la terre et l'alliance de tous les peuples, la restauration de Jérusalem et le retour des exilés juifs. Toutes ces idées sortent les unes des autres, et c'est leur union qui fait la beauté et la grandeur de l'édifice messianique. »

La polémique dirigée par Isaïe contre les idoles mérite d'attirer notre attention. On sait sous quelle forme moqueuse et incisive elle se produit parfois. Qui n'a présents à l'esprit certains traits de l'impitoyable persiflage sous lequel le prophète accable les idolâtres, ce passage particulièrement :

Les arbres servent à l'homme pour brûler,
Il en prend et il se chauffe ;
Il y met aussi le feu pour cuire du pain,
Et il en fait également un dieu, qu'il adore,
Il en fait une idole devant laquelle il se prosterne.
Il brûle au feu la moitié de son bois,
Avec cette moitié il cuit de la viande,
Il apprête un rôti et se rassasie ;
Il se chauffe aussi et dit : Ah ! ah !
Je me chauffe, je vois la flamme !
Et avec le reste, il fait un dieu son idole.
Il se prosterne devant elle, il l'adore, il l'invoque,
Et s'écrie : Sauve-moi, car tu es mon dieu[1] !

« Cette polémique, dit M. Loeb, serait un jeu futile, si elle n'avait pas un but pratique. Elle répète sûrement les arguments invoqués par les propagandistes juifs dans leurs controverses avec les païens. » Or, cette remarque nous engage à ne point placer la com-

[1] Isaïe, XLIV, 15-17.

position du livre dans les temps qui suivent immédiatement la restauration accomplie par Zorobabel. Il ne semble pas, en effet, que « dès les premiers temps du retour, il ait pu être question chez les Juifs de polémique contre le paganisme ni de propagande religieuse. » M. Loeb continue en déclarant que beaucoup des questions que pose l'étude de la seconde partie d'Isaïe ne sont pas encore susceptibles d'une solution définitive. « Tout ce que l'on peut dire, remarque-t-il modestement, c'est qu'il paraît probable qu'il a fallu un certain temps, après le retour de l'exil, pour développer, chez les Juifs, le goût de la propagande religieuse et celui des entreprises coloniales. Ce n'est pas en un jour que les Juifs ont pu se répandre au loin, dans un grand nombre de pays et de ports du monde asiatique et hellénique, et ce ne peut être qu'à la suite de leur établissement au dehors qu'ils ont pu faire de la propagande en faveur de leur religion. Les Juifs qui étaient chargés de proclamer Dieu parmi les païens étaient des Juifs établis dans les « îles » et pays lointains ; on ne fait pas la propagande en restant chez soi ! » Notre confrère, tout en maintenant son refus absolu de placer aucune page du Second Isaïe aux temps de l'exil de Babylone, se voit ainsi amené à admettre des morceaux de date assez différente. Si j'avais, pour ma part, un regret à exprimer devant des études si fécondes en aperçus d'ensemble, si riches en détails précis et ingénieux, c'est que M. Loeb n'ait pas insisté davantage sur l'importance attribuée par le Second Isaïe à ces « îles », qui désignent visiblement le monde hellénique de la mer Méditerranée ; j'ai beaucoup de peine à me figurer, en ce qui me concerne, qu'un écrivain jérusalémite ait mis la Grèce au premier rang de sa préoccupation, qu'il l'ait désignée comme l'objet tout spécial que devait viser la propagande juive, avant les conquêtes d'Alexandre-le-Grand. Il est vrai qu'en même temps que M. Loeb se voyait tenté de reporter le Second Isaïe à une date plus moderne que les réformes d'Esdras et de Néhémie, d'autres considérations l'engageaient à ne pas trop l'éloigner de l'exil. Je signale à ce propos de curieuses indications sur la persistance de l'idolâtrie au sein du judaïsme, même aux temps de la Restauration.

Voici donc les questions d'origine et d'interprétation du Second

Isaïe posées à nouveau et dans des conditions qui obligent l'exégèse biblique à reprendre un problème qu'on s'imaginait avoir reçu sa solution. Ceux qui, comme la personne qui porte en ce moment la parole devant vous, étaient précédemment arrivés à la conviction que l'on s'était engagé, à cet égard, dans une voie sans issue, ne sauraient se plaindre de l'attaque très vive et très serrée dirigée contre des vues dont l'effet le plus clair est de restreindre la portée d'une des plus grandes entre les œuvres bibliques. C'est également sans aucune inquiétude et sans beaucoup d'étonnement que j'ai vu M. Loeb s'attaquer à l'opinion généralement reçue sur plusieurs morceaux poétiques insérés dans les textes en prose de la Bible, tels que le Cantique de Débora, les bénédictions prophétiques de Jacob et de Moïse et quelques autres encore. Que ces morceaux, malgré un préjugé répandu, ne soient pas ce qu'il y a de plus ancien dans la Bible, qu'ils appartiennent, au contraire, à une époque relativement moderne, c'est ce que nous avions nous-même entrepris d'établir à une époque où nous ignorions complètement que M. Loeb se proposât d'y puiser des éléments propres à figurer dans ce qu'il a appelé lui-même la littérature des Pauvres. — Ces différentes pièces, dit-il, « composées sur un patron commun, sortent de la même source. — Mais, s'il en est ainsi, il est clair qu'elles se comprennent sans qu'on les considère comme des poésies de circonstance composées sur le champ et sur les lieux. La critique biblique sera débarrassée d'un grand poids lorsqu'elle renoncera à croire que les poésies historiques de la Bible ont été toutes composées par des témoins oculaires. — Il y a des Psaumes de la dernière époque, écrits peut-être au IIIe ou même au IIe siècle avant l'ère chrétienne, qui sont consacrés tout entiers à célébrer la sortie d'Égypte, le passage de la mer Rouge, la marche des Hébreux à travers le désert ; pourquoi ne trouverait-on pas, dans d'autres parties de la Bible, des poésies de la même époque sur l'histoire ancienne du peuple hébreu et les grands événements des temps historiques ? » Et M. Loeb, retournant très ingénieusement une objection qui viendra très certainement à l'esprit de quelques personnes, s'en fait un argument excellent : « On pourrait être tenté de faire des réserves sur les poèmes consacrés aux douze

tribus. Quel intérêt pouvait il y avoir, à l'époque du second temple, à ressusciter les tribus ? Il est probable qu'après le retour de l'exil, elles n'eurent plus guère d'existence individuelle et que, sauf pour les prêtres et les lévites, leur généalogie se perdit bien vite, si elle ne s'était déjà perdue auparavant. Mais c'est justement pour cela que la piété des poètes allait les chercher et les évoquer. Ezéchiel les rétablit en imagination dans la Terre-Sainte et leur donne, à chacune, un territoire séparé ; les Psaumes aussi se souviennent volontiers des diverses tribus anciennes et semblent prédire la reconstitution des douze tribus. C'est grand' pitié de voir des savants du plus grand mérite s'évertuer et perdre leur temps à chercher le point historique précis auquel conviennent la Bénédiction de Jacob ou la Bénédiction de Moïse. Ce merveilleux problème d'équilibre n'a pas encore été résolu. La vérité est qu'il faut chercher, pour ces compositions, une époque où l'ancien antagonisme des tribus était oublié, et où un poète juif pouvait les envelopper toutes dans le même respect et la même sympathie. La postérité seule a pu se montrer assez impartiale pour célébrer à la fois la gloire de Juda et celle d'Ephraïm. »

Et notre regretté confrère insiste sur ces vues, aussi justes que nouvelles, en des termes qui nous permettent de saluer en lui, — à l'encontre de tant d'historiens d'Israël et d'exégètes bibliques, obstinés à maintenir une situation désormais bien compromise, — le plus autorisé des auxiliaires dans une campagne que nous avons engagée nous-même depuis quelques années en nous appuyant sur des considérations analogues aux siennes. C'est pour nous un sujet d'étonnement presque douloureux de voir que le plus illustre des écrivains contemporains, qu'un homme justement élevé par l'admiration publique à la première place, que M. Renan, non seulement n'ait point brisé dans son *Histoire d'Israël* le cercle banal où l'enfermait l'exégèse rationaliste des écoles allemandes, mais n'ait point même éprouvé la tentation d'en vérifier le bien fondé, se bornant à recouvrir des hypothèses fort contestables de la magie de son style, d'en rajeunir l'aspect par le détail de son exacte érudition. C'est ainsi que plusieurs des dates essentielles admises le plus souvent à ce jour pour la fixation des principaux documents bibliques

reposent uniquement sur cette considération, que lesdits documents doivent être tenus pour antérieurs à la destruction du royaume d'Ephraïm ou des dix tribus, par la raison qu'ils font l'éloge d'Ephraïm ou de Joseph, le représentant mythique du royaume du Nord. Je pense, bien au contraire, avec M. Loeb, que les douze tribus d'Israël, que les royaumes rivaux de Juda et d'Ephraïm, n'ont jamais eu une existence mieux déterminée qu'à l'époque où, ayant cessé d'appartenir, depuis un temps plus ou moins long, à la réalité et de subir les vicissitudes des révolutions politiques, ils ont pris, dans la convention théologique des écrivains du second temple, une forme fixe, stéréotypée, invariable. Il ne s'agit plus alors tant de l'histoire telle qu'elle *a été,* que de l'histoire telle qu'elle *a dû être,* et ce que nous appellerions, en langage philosophique, des réalités « contingentes » passe au rang d'entités « nécessaires » ; à partir du moment où elles entrent dans le domaine de la théorie, les douze tribus d'Israël sont mises, par la piété de leurs descendants, à l'abri de toute cause de destruction. C'est ce que l'auteur de la *Littérature des Pauvres* a voulu marquer dans les traits si nets que nous venons de rapporter; c'est le même propos qu'il accuse encore dans les lignes suivantes : « Lorsqu'il chante les douze tribus, le poète des temps plus récents se soucie fort peu de l'histoire, elle le gênerait plutôt. On voit clairement qu'il a le ferme propos de tout admirer, d'exalter uniformément toutes les tribus, et il n'y met pas toujours le discernement et les nuances qu'il faudrait. Il y a dans ce lyrisme un peu creux, à ce qu'il nous semble, plus de bonne volonté que de véritable émotion et, dans tous les cas, plus de fiction que de vérité. » Il est à peine besoin de signaler à l'attention toute particulière des exégètes, en dehors de la thèse d'ensemble qui suffit à motiver leur intérêt pour la dernière œuvre de notre regretté confrère, la richesse des observations de détail et les corrections proposées aux nombreux textes poétiques abordés dans cette substantielle étude.

Dans l'examen développé que nous avons consacré au *Cantique de Débora*[1], nous avons suivi la voie, un peu plus lente, de l'ana-

[1] T. XXIV, p. 52 et 225.

lyse littéraire, pour arriver à des résultats qui concordent exactement avec ceux de M. Loeb. Tandis que l'on considère la plupart du temps les morceaux poétiques de cet ordre comme antérieurs à la rédaction des livres bibliques, auxquels ils auraient été, par la suite, purement et simplement incorporés, nous avons estimé que nombre des difficultés qui subsistent dans cette hypothèse pouvaient être levées par un simple renversement des termes du problème. Au lieu de nous représenter ces pages poétiques comme ayant existé antérieurement à la confection des livres, nous avons recherché si l'on ne se rendrait pas un compte plus exact de leur contenu et de leur composition en imaginant qu'elles sont l'œuvre d'écrivains qui avaient déjà le texte en prose sous les yeux. Nous avons, enfin, pensé trouver la confirmation de nos vues dans l'examen philologique et lexicologique des textes, en indiquant leur parenté sous ce double rapport avec les livres de la Bible que l'on tient le plus volontiers pour le produit de l'époque du second temple. Nous nous bornerons, pour donner une idée de notre procédé de travail, à prendre pour exemple ce qui est dit sur la tribu de Dan, que le poète blâme de « s'être retirée sur ses navires ». — « Au premier moment, alors qu'on ne s'est pas rendu encore un compte exact des procédés de composition et de la date de notre morceau, on éprouve un vif étonnement à voir Dan installé paisiblement sur des navires, tandis qu'on se bat dans la vallée du Kison. En effet, il faudrait, pour expliquer la chose, que Dan eût occupé la côte philistine, ce qui n'a jamais été le cas. Quand les Juges rapportent les aventures de Samson ou que le Ier livre de Samuel expose les démêlés entre Philistins et Israélites au temps de Saül, on voit que ni les Israélites, en général, ni les gens de Dan, en particulier, n'étaient les maitres de la côte et ne s'adonnaient au commerce ou à la pêche. Les Danites occupaient un médiocre canton au flanc de la montagne éphraïmite et, mécontents de leur établissement, ils durent, peu avant le temps de Saül, chercher une installation moins défavorable à l'extrême nord du territoire chananéen. Ce qu'allègue notre auteur ne s'explique que par le tableau, tout théorique, de la répartition de la Palestine entre les tribus qui se lit au livre de Josué. L'auteur de cette distribution adjuge aux tribus de Juda, Dan, Ephraïm, Ma-

nassé, Aser, des portions de la côte qu'elles n'ont jamais occupées et qui sont restées aux mains des Philistins et des Phéniciens. En ce qui touche particulièrement la tribu de Dan, le livre de Josué lui attribue Ekron et Japho (Jaffa). Notre poète a cru pouvoir, sans inconvénient, partir de cette donnée, qui se prêtait à un contraste pittoresque : à l'est, les populations groupées près des parcs à bestiaux ; à l'ouest, les populations réfugiées sur les navires ou dans les anses; mais il va sans dire qu'il ne saurait être question de chercher ici à aucun titre un souvenir de la réalité. Ce trait, comme bien d'autres relevés à leur place, appartient au domaine d'une fiction à la fois poétique et théologique, qui ne saurait prétendre à une haute antiquité. » En écrivant ces mots, j'étais loin de me douter que mon travail paraîtrait dans le numéro même de la Revue où M. Loeb développait des vues semblables; cette coïncidence inattendue devenait à l'instant pour moi une confirmation de la plus haute valeur. Notre conclusion était, en effet, celle-ci : « La question qui avait été posée au début de cette étude se trouve résolue dans le sens de l'antériorité des livres bibliques sur le Cantique ; celui-ci est désormais pour nous une composition poétique libre, insérée après coup dans le texte en prose. — La question de date se trouve résolue du même coup. Un auteur qui a à sa disposition les livres législatifs et les livres historiques, que son vocabulaire met dans un rapport étroit avec les principaux hagiographes, qui, tout particulièrement, connaît les *Chroniques*, cet auteur appartient aux temps de la Restauration, et non pas même au début de cette époque, mais au IVe, sinon au IIIe siècle avant notre ère. »

M. Joseph Halévy nous a donné, comme suite à ses *Recherches bibliques*, une étude sur les chapitres XVI et XVIII d'Ezéchiel[1]. Le chapitre XVI contient cette fameuse invective contre Jérusalem, où le prophète ne recule pas devant l'emploi des images les plus crues ; elle débute, on se le rappelle, par le plus sanglant des outrages, ravalant la race élue d'Abraham au rang de ses ennemis les plus détestés et les plus méprisés : « Ton origine et ton lieu de naissance sont le pays de Chanaan ; ton père fut un Amorrhéen, et ta mère

[1] T. XXIV, p. 30.

une Héthéenne. » On admet volontiers que, sous le nom de sa capitale, Jérusalem, le prophète s'est proposé de désigner le royaume de Juda et, d'une façon plus générale encore, le peuple d'Israël dont il récapitule les fautes et les infidélités jusqu'au jour du châtiment suprême ; notre savant confrère pense rendre mieux compte de plusieurs détails en supposant que le prophète a entendu « sous le nom de Jérusalem, non la ville elle-même, mais la dynastie davidique, dont elle est devenue la résidence. » On sait que cette dynastie a été inaugurée dans la ville d'Hébron, à laquelle s'appliquerait particulièrement bien l'origine indiquée plus haut ; car, dit M. Halévy, « ce sont précisément les deux nationalités, amorrhéenne et héthéenne, qui se partageaient primitivement la possession d'Hébron et de ses environs ». L'état d'abjection et d'abandon par lequel débute la race juive représente donc, d'après lui, les humbles débuts de David dans le chef-lieu de la tribu de Juda, et la fortune inouïe qui succède à ces pénibles commencements n'est qu'une façon poétique d'indiquer l'éclat du règne de David à Jérusalem. Je ne suivrai pas notre confrère dans les développements souvent ingénieux, parfois quelque peu forcés, qu'il donne à son essai d'explication, mais j'attirerai tout particulièrement l'attention sur les corrections proposées au texte hébreu, auxquelles une rare connaissance des diverses langues sémitiques assure une valeur spéciale.

Les *Notes sur Malachie*[1], que M. Israël Lévi nous a données, sont à la fois très fines et très nourries ; nous comptons que leur auteur ne s'en tiendra pas là, et qu'elles ne sont, sur le terrain de l'exégèse biblique, qu'un début plein de promesses.

II

C'est dans le domaine des études talmudiques et rabbiniques, dans les études consacrées aux textes du moyen âge, dans des points touchant à la langue, à la grammaire et au dictionnaire

[1] T. XXIII, p. 194.

hébraïques, que s'est déployée tout particulièrement l'ingénieuse et solide érudition des collaborateurs de la Revue. Ici encore la place d'honneur revient à la magistrale étude de M. Isidore Loeb, intitulée *Le Folk-lore juif dans la chronique du Schébet Iehuda d'Ibn Verga*[1]. De toutes les chroniques hébraïques consacrées à l'histoire des Juifs au moyen âge, la plus originale et la plus vivante, dit M. Loeb, est celle qui porte le nom de *Schébet Iehuda* (Verge de Juda) et dont la première rédaction, datant du milieu du xve siècle, a pour auteur un rabbin espagnol du nom de Juda ibn Verga. Dans sa forme actuelle, l'ouvrage a été rédigé et augmenté par Salomon ibn Verga, avec des additions de son fils Josef. » Cette chronique contient-elle des éléments sérieusement historiques ? Quelques-uns assurément, mais en petit nombre ; beaucoup moins que ne l'ont pensé de récents auteurs, au premier rang desquels figure l'illustre et regretté H. Grætz. Ce sont donc les idées et les mœurs, illustrées sous la forme du conte populaire que M. Loeb s'est attaché à relever dans le *Schébet Iehuda,* qu'il caractérise comme « un recueil du *folk-lore* des Juifs d'Espagne ».

Parmi les personnages que la chronique met le plus souvent en scène, figurent, en première ligne, les rois et les papes, généralement bienveillants aux Juifs. « Ce qui est amusant, remarque M. Loeb, c'est la familiarité qui règne à la cour des rois et des papes. Nulle étiquette, nulle morgue, ni grands airs, ni pose d'aucune espèce. On entre chez le roi comme dans un moulin, sa conversation est d'une bonhomie charmante, il s'emporte et s'apaise comme un roi d'opérette. Il a le mot pour rire et la plaisanterie facile. Le pape est taillé sur le même patron ; tous ces personnages sont de braves bourgeois ». Cela rappelle à l'auteur qu'il a lu tout récemment dans un Annuaire israélite, publié à Paris, le récit d'une démarche faite par un Juif espagnol près du roi ; l'écrivain, — par une naïveté involontaire, à moins qu'elle ne soit méditée, — « imagine que les choses se passent comme dans une maison bourgeoise de Paris. Le visiteur tire le cordon de la sonnette et la bonne vient ouvrir. » A moi-même, ce procédé me remet en mémoire maint trait de la Bible :

[1] T. XXIV, p. 1.

soit le terrible et orgueilleux Achab, l'époux de la fière Jézabel, l'adversaire du prophète Elie, le fauteur de l'idolâtrie phénicienne en Israël, se partageant avec Abdias, le chef de sa maison, le soin de rechercher en personne, dans quelque coin perdu du pays, le fourrage qui lui permettra de sauver son écurie et son bétail, lors de la terrible sécheresse déchaînée par le courroux divin ; soit la familiarité des rapports de la divinité avec le premier couple humain dans le jardin d'Eden ; soit le repas que le Tout-Puissant partage sans façon avec Abraham et Sara. Tous ces traits ne peuvent prétendre assurément à être de l'histoire ; ils sont du domaine du conte populaire, de ce que nous sommes convenus d'appeler le *folk-lore ;* ils sont de tous les temps et de tous les pays et se prêtent admirablement à l'instruction des simples ; sous ce vêtement familier, les plus hautes idées se déguisent pour trouver tour à tour le chemin de l'intelligence et celui du cœur.

Voici que le rabbin Juda ibn Verga, celui-là même qui a réuni les premiers matériaux de notre chronique, sauve par sa puissance magique des Juifs, « accusés d'avoir déterré dans un cimetière chrétien le corps d'un Juif baptisé et de l'avoir enterré dans le cimetière juif. En réalité, c'étaient des moines qui avaient fait le coup pour nuire aux Juifs. Juda vint à la ville où le fait s'était passé et annonça qu'il découvrirait les coupables. Il fit apporter une feuille de papier, pria le gouverneur de la ville de la plier en quatre et de la mettre un instant sur sa poitrine, à droite. Quand la feuille fut ensuite déployée, le gouverneur fut frappé d'un spectacle étrange. Dans chacun des quatre angles du papier, il vit représentée une des scènes de l'acte accompli par les moines : ici, trois moines qui déterraient le corps ; là, trois autres qui le transportaient ; dans le troisième coin, trois moines qui faisaient le guet, et, dans le quatrième, trois moines qui enterraient le mort dans le cimetière juif. De plus, près de la tête de chacun des personnages, se trouvait son nom. » Résultat : deux moines punis de mort et leur ordre à jamais banni de la ville, tandis que les Juifs sont lavés de l'accusation infamante qui pesait sur eux. Me permettra-t-on de dire que des traits de cette nature, faits pour exhorter les Juifs à mettre leur entière confiance dans la justice divine en dépit des calomnies et des fausses accusa-

tions dont on les accable, appartiennent à la veine littéraire dont le livre canonique de Daniel est le plus illustre spécimen ? Le rapprochement paraîtra plus naturel encore si l'on prend le livre de Daniel non dans l'original hébraïque, mais dans l'édition grecque, qui contient, entre autres, l'histoire de Suzanne. Il y aurait beaucoup d'autres choses à signaler dans cette étude nourrie, qui vient compléter si heureusement les travaux antérieurs de l'auteur, notamment les pièces relatives à l'accusation du meurtre rituel.

M. Israël Lévi a consacré une curieuse étude à l'idée du *Repos sabbatique des âmes damnées* [1]. Il s'agit du rite singulier en vertu duquel l'officiant traînerait la récitation des dernières prières du sabbat, afin « de prolonger le répit accordé en ce jour aux damnés ; « car, aussi longtemps que les fidèles n'ont pas terminé l'office du soir, les méchants ne sont pas tenus de rentrer dans la Géhenne pour y reprendre le cours de leurs supplices. » L'origine de cette pratique, à la fois naïve et touchante, ou tout au moins de l'idée qui lui a donné naissance, est fort ancienne ; car, en ce qui concerne la croyance au repos sabbatique des damnés, nous possédons un texte datant du IIIe siècle de notre ère. M. Lévi l'explique comme découlant « naturellement de la sainteté dont était revêtue l'institution du sabbat. Si Dieu a octroyé aux mortels un jour de repos par semaine, il n'a pu refuser cette faveur aux damnés, quels qu'ils soient. Le sabbat est trop saint pour n'être prescrit qu'au monde terrestre : tout l'univers, visible et invisible, y participe. Les païens, alors, jouiront des avantages d'une loi qu'ils n'ont pas observée. Ils témoigneront, par là même, de la divinité de la religion juive. »

Cette croyance eut une grande vogue dans le judaïsme du moyen âge ; mais, ce qu'on sait moins, c'est qu'une croyance semblable existe chez les chrétiens, avec cette différence, naturellement, que le samedi est remplacé par le dimanche. Bien que l'Eglise se soit montrée très nettement hostile à ces vues, elles n'en ont pas moins fait une rapide fortune et inspiré, soit les poètes, soit les romanciers du moyen âge. « C'est grâce à ce répit accordé par Dieu aux âmes damnées, qu'elles reviennent près du corps qui les enveloppait pour lui repro-

[1] T. XXV, p. 1.

cher amèrement les souffrances dont il est l'auteur. » On admet que cette idée est entrée dans la littérature chrétienne par la diffusion d'un opuscule intitulé *Apocalypse* ou *Vision de saint Paul* et dont l'original semble avoir été araméen. « D'après cette vision, saint Paul, accompagné de l'archange Michel, visite d'abord le séjour des bienheureux et contemple leur félicité ; puis il se rend dans l'enfer et assiste aux tourments infligés aux damnés. Il entend les plaintes de ces malheureux, dont les souffrances jamais ne s'arrêtent, et, tout ému de pitié, il supplie son Seigneur de leur accorder au moins un jour de répit en souvenir de sa résurrection. Sa prière est exaucée, et, depuis ce jour, les pécheurs ont la permission de se reposer à partir du samedi soir jusqu'au commencement du lundi. »

Il est fort intéressant de savoir quel est ici l'emprunteur, du théologien juif ou du chrétien. M. Israël Lévi indique, avec beaucoup de netteté, que l'on peut tenir la croyance ci-dessus comme venue aux chrétiens des Juifs dans la seconde moitié du IVe siècle de notre ère. La *Vision de saint Paul*, qui a popularisé la croyance juive parmi les chrétiens, peut être tenue pour l'œuvre d'un moine palestinien, né dans le judaïsme ou, tout au moins, fort instruit des idées et des rites des Juifs relatifs à la mort. « C'est ainsi, conclut notre excellent confrère, que, grâce à la naïveté d'un conteur sectaire, l'idée juive a fait son chemin dans le monde : elle a séduit l'imagination des poètes et des romanciers du moyen âge en même temps qu'elle offrait comme un repos aux esprits inquiets, effrayés par le dogme terrifiant de l'éternité des peines. L'Eglise avait raison de la regarder avec défiance ; elle sentait le fagot, puisqu'elle venait des Juifs. »

Nous abordons ici l'examen d'une série d'études, toutes d'une réelle valeur, parfois d'une grande portée, mais qui malheureusement, en raison de leur caractère technique, se refusent à l'analyse. Force me sera donc de les signaler seulement comme des modèles d'une érudition exacte, d'une investigation aussi patiente que pénétrante. Voici d'abord la fin de la belle et utile publication que notre vénéré doyen, M. Joseph Derenbourg, a menée jusqu'à son achèvement sans hésitation et sans défaillance, les *Gloses d'Abou Zakariya ben*

Bilam sur Isaïe, texte et traduction [1]. M. Neubauer a reproduit divers documents et notes relatifs à *Abou Ahron le Babylonien* [2]. M. Epstein apporte une contribution très appréciable aux travaux qui ont pour objet la détermination des différentes données contenues au chapitre x de la Genèse, par son travail intitulé : *Les Chamites de la table ethnographique selon le Pseudo-Jonathan comparé avec Josèphe et le livre des Jubilés* [3] ; le travail de notre savant collaborateur n'a pas seulement un grand intérêt pour l'exégèse proprement dite, il jette également un jour très curieux sur le progrès des connaissances géographiques chez les docteurs de la Palestine. A M. Epstein encore nous sommes redevables d'une dissertation, provoquée par un récent travail relatif à Eldad le Danite ; son étude est intitulée : *La lettre d'Eldad sur les dix tribus* [4]. Nous rentrons dans le cercle des études aggadiques avec le mémoire très spécial de M. Gaster, qui traite de la *Source de Yalkout II* [5] ; je nomme, à côté de cet essai tout technique, l'intéressante contribution de M. David Kaufmann, intitulée : *Une haggada de la France septentrionale ayant appartenu à Jacob ben Salomon, à Arignon* [6]. M. Alexandre Kohut a traité, avec une compétence exceptionnelle, des *Fêtes persanes et babyloniennes mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem* [7]. M. Samuel Krauss a recherché ce qui concerne les *Antiquités gauloises dans le Talmud* [8] ; tour à tour, et sous une forme précise en même temps qu'ingénieuse, il constate la présence du mot Gallia, note des indications sur quelques peuplades gauloises, sur les vêtements, produits et mesures en usage chez les Gaulois. M. Bacher a soumis à une discussion détaillée l'ouvrage récemment paru de M. Harkavy, qui jette une vive lumière sur l'œuvre de l'illustre gaon : *Leben und Werke des Saadjah Gaon* [9] ; la Revue est revenue, peu après, sur le même sujet

[1] T. XXIII, p. 206.
[2] T. XXIII, p. 230.
[3] T. XXIV, p. 82.
[4] T. XXV, p. 30.
[5] T. XXV, p. 44.
[6] T. XXV, p. 65.
[7] T. XXIV, p. 256.
[8] T. XXV, p. 14.
[9] T. XXIV, p. 307.

par une note additionnelle de M. Bacher[1], et par des remarques critiques signées de M. Porgès[2]. Je signale encore, de ce dernier savant, une note sur l'ouvrage Horayat Ha-Koré, apporté de Jérusalem à Mayence[3].

Au chapitre de la grammaire et des études linguistiques ou épigraphiques, je signale l'intéressant compte-rendu d'une récente publication de M. Neubauer, par M. Bacher ; l'article est intitulé : *Une grammaire hébraïque du Yémen ; ses rapports avec le Manuel du lecteur*[4]; la note, du même auteur, intitulée *Derasch et Haggada*[5] ; la seconde et dernière partie du catalogue des *Manuscrits judaïques entrés au British Museum de 1867 à 1890*[6], dépouillement d'une grande utilité pour lequel nous avons à remercier notre excellent confrère, M Hartwig Derenbourg ; une note de M. Mayer Lambert sur les *Prépositions Min, 'Im et le pluriel hébreu*[7], et une étude plus développée du même qu'il a intitulée : *Remarques sur le pluriel des noms en hébreu*[8] ; du même encore, des *Notes exégétiques*[9]. M. Wogue nous a envoyé des *Observations sur une note de M. Mayer Lambert*[10]; celui-ci a répliqué dans une note intitulée : *La substitution du mem au noun en hébreu*[11] ; il a étudié également le *Déplacement du ton en hébreu et la syllabe protonique*[12]. M. H. Derenbourg a traité d'un *Sceau phénicien*[13] récemment décrit par M. Morris Jastrow, tandis que M. J. Halévy nous adressait un dernier mot sur l'*Inscription himyarite soi-disant d'origine juive*[14], antérieurement étudiée par M. Glaser. A propos de la truie de Wittemberg, dont il a été précé-

[1] T. XXV, p. 143.
[2] T. XXV, p. 145.
[3] T. XXIII, p. 308.
[4] T. XXIII, p. 238.
[5] T. XXIII, p. 311.
[6] T. XXIII, p. 279.
[7] T. XXIII, p. 302.
[8] T. XXIV, p. 99.
[9] T. XXIV, p. 139.
[10] T. XXIV, p. 142.
[11] T. XXV, p. 112.
[12] T. XXV, p. 111.
[13] T. XXIII, p. 314.
[14] T. XXIII, p. 304.

demment question dans la Revue, M. Moïse Schwab nous a communiqué un nouveau document sous le titre de *Une gravure satirique*[1], d'après une estampe de la Bibliothèque nationale ; il nous a également donné une substantielle notice sur les *Manuscrits hébreux de Zurich*[2], tandis que M. Gudemann, sous le titre *Les Médailles de la collection Strauss*[3], apporte un intéressant complément à une note précédemment parue sur ce même sujet et signée également de M. Schwab. M. Israël Lévi a publié, sur la *Pesikta Rabbati et le 4e Ezra*[4], une note qui rentre dans le cercle de ses études sur les relations des apocryphes avec les Midraschim de date récente ; M. Furst a donné : *Encore un mot sur le Schem hammephorasch*[5] ; M. Kaufmann a publié une note sur le *Chant nuptial Mi adir*[6] ; M. Kayserling a signalé un *Contrat de mariage en langue catalane*[7], qui est la traduction d'un acte rédigé en hébreu et a été légalisé par l'autorité compétente. M. Bacher a rendu compte de l'ouvrage de M. Hirschfeld, *Arabic Chrestomathy in hebrew character with a glossary*[8], et M. Schwab, du *Nouveau recueil d'inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au* VIIIe *siècle*[9], de M. Le Blant, dont quelques numéros intéressent les études juives. Enfin, nous sommes redevables à M. Immanuel Lœw de notes, qui ont paru sous le titre de *Mélanges de lexicographie talmudique*[10].

Je ne terminerai pas cette partie de mon rapport sans attirer tout spécialement votre attention sur les *Revues bibliographiques*, concernant le premier semestre et le troisième trimestre de l'année 1892[11] ; vous n'avez pas manqué de remarquer qu'elles étaient signées, pour la première fois, du nom d'un de nos confrères, dont il

[1] T. XXIII, p. 313.
[2] T. XXIV, p. 155.
[3] T. XXIII, p. 317.
[4] T. XXIV, p. 281.
[5] T. XXIV, p. 285.
[6] T. XXIV, p. 288.
[7] T. XXIV, p. 291.
[8] T. XXV, p. 151.
[9] T. XXV, p. 158.
[10] T. XXV, p. 116.
[11] T. XXIV, p. 292 et t. XXV, p. 122.

n'est pas besoin ici de faire l'éloge, de l'infatigable secrétaire-adjoint de notre Société, M. Israël Lévi. Avec un très grand dévouement, M. Israël Lévi a consenti, en effet, à se charger d'une des parties les plus délicates et les plus lourdes de la succession considérable dont la mort prématurée de M. Loeb a imposé le soin à ses collaborateurs ; il se trouvait particulièrement qualifié pour une tâche, qui réclame à la fois une information étendue, des connaissances spéciales, de rares qualités d'ordre et de précision ; vous avez déjà pu vous assurer qu'il avait su s'inspirer à cet égard des traditions inoubliables de son maître et prédécesseur. Mais, en même temps que M. Lévi rend à notre *Revue* et au judaïsme tout entier un service très apprécié en suivant minutieusement le mouvement de la bibliographie contemporaine, il se propose de déférer aux désirs de l'opinion publique, si avide d'être à la fois promptement et exactement renseignée, en élargissant quelque peu son cadre ; il ne se bornera pas à dépouiller les périodiques, il indiquera et signalera, il analysera, au besoin, les articles d'une importance exceptionnelle ; enfin, sous la rubrique *notes et extraits divers*, il arrivera à donner, tous les trois mois, une véritable chronique du judaïsme, où tous les faits dignes d'attirer l'attention seront notés et portés à la connaissance de nos lecteurs. Je suis persuadé d'être votre interprète à tous en encourageant M. Israël Lévi dans cette voie, et en le remerciant de la part de plus en plus considérable qu'il veut bien prendre dans l'œuvre commune.

III

J'arrive à la troisième et dernière partie de ma tâche, à certains égards la plus aisée, qui consiste à vous rendre compte des travaux relatifs à l'histoire du judaïsme. Avec M. J. Lehmann, nous remontons à l'époque du roi Hérode et même quelque peu auparavant, puisqu'il s'agit d'un épisode relatif à la jeunesse de ce personnage [1]. « On connait, dit M. Lehmann, la page du livre des An-

[1] *Le procès d'Hérode, Saméas et Pollion*, t. XXIV, p. 68.

tiquités où est raconté le procès d'Hérode, sa comparution devant le Synhédrin. Hérode, étant très jeune encore, reçut du roi Hyrcan, grâce à son père, ministre de ce prince, le gouvernement de la Galilée, exerça ses fonctions avec la plus grande énergie, avec l'énergie la plus louable, au dire de l'historien, purgea cette province des « brigands » qui l'infestaient et fit mettre à mort, sans forme de procès, beaucoup de ces brigands, avec Ezéchias, leur chef. Or, la loi juive ordonnant d'entourer la vie de tout accusé des garanties les plus minutieuses, réputant innocent quiconque n'a pas été jugé et condamné dans les formes, cet acte, qui conciliait à Hérode la faveur des Romains, était un crime aux yeux de la loi du pays. » Les véhémentes protestations des Juifs jérusalémites finirent par émouvoir la placidité du roi Hyrcan et Hérode dut comparaître devant le Synhédrin ; il s'y présenta dans une attitude hautaine. « Hérode, dit M. Lehmann, qui commente l'historien Josèphe, se présenta au Synhédrin, revêtu de pourpre et entouré de soldats nombreux et armés. Devant cet appareil outrageux, menaçant surtout, les juges, pleins d'effroi, baissent la tête. Tous, ceux même qui avaient accusé Hérode avec le plus de violence restent muets. Dans le silence de mort qui pèse sur l'assemblée, un homme se lève. Il se nommait Saméas, homme juste et, à cause de cela, inaccessible à la crainte. » Ce Saméas, en dépit de l'intimidation qui fermait la bouche à ses collègues, osa réclamer en termes énergiques la condamnation d'Hérode, en annonçant par dessus le marché, — trait qui naturellement appartient à Josèphe, — que la condescendance du roi Hyrcan envers Hérode n'empêcherait point celui-ci de s'emparer de son trône et de le faire mourir lui-même. Quel était ce Saméas ? C'est une question qui a été souvent agitée et que M. Lehmann a reprise avec l'espoir d'y faire définitivement la lumière. Ce Saméas doit-il être identifié au Schemaya, qui, au témoignage de la Mischna, fut Nassi, c'est-à-dire président du Synhédrin, quelque peu avant l'ère actuelle ? De fortes raisons s'opposent à ce rapprochement. Saméas est indiqué très nettement par Josèphe, comme disciple d'un maître éminent, le Pharisien Pollion ; ce Pollion, à son tour, a été identifié à Abtalion, le collègue de Schemaya. D'après M. Lehmann,

le Saméas de Josèphe n'est pas autre que le Schammaï de la Mischna et, sous le nom de Pollion, nous découvrons la personne du célèbre Hillel. « Qu'importe, dit-il, en terminant son ingénieuse et savante discussion, qu'importe que nous ayons trouvé ou non le véritable lien qui unit le nom de Pollion à celui du maître pharisien auquel Josèphe a incontestablement songé. L'histoire du Talmud mentionnant un Schemaya et un Schammaï, il pouvait, à cause de ces deux noms, y avoir des doutes sur l'identité de Saméas ; ces doutes, nous pensons les avoir éclaircis et si, comme nous espérons l'avoir prouvé, Saméas est Schammaï, Pollion doit être l'illustre antagoniste de Schammaï ; celui qui, en dépit de son humilité et de sa modestie, sut résister à Hérode tout puissant, imposer un frein à ce barbare, le doux et patient Hillel ! »

M. David Kaufmann nous a fourni un précieux document sur l'histoire des Juifs d'Italie au moyen âge, par la publication, avec pièces justificatives à l'appui, de la *Correspondance échangée entre les communautés juives de Recanati et d'Ancône, en 1448, pendant les persécutions dirigées par Jean de Capistrano* [1] ; il nous a donné, dans les mêmes conditions de scrupuleuse authenticité, des *Contributions à la biographie de Mosé Hayyim Luzzato, Yekutiel Gordon et Mosé Hages* [2]. M. Salomon Kahn a poursuivi et achevé son intéressante publication de *Documents inédits sur les Juifs de Montpellier au moyen âge* [3], empruntés aux Archives municipales de la ville de Montpellier et aux Archives départementales de l'Hérault ; à la Bibliothèque de la même ville, il a emprunté également les éléments de l'étude intitulée *Thomas Platter et les Juifs d'Avignon* [4]. Ce Thomas Platter était un Bâlois, qui, au cours d'un long séjour à Montpellier, dans la seconde moitié du XVIe siècle, s'était intéressé à l'organisation des communautés juives de Carpentras et notamment d'Avignon. Il a vu bien des choses, les a rendues d'une façon suffisamment exacte, et son témoignage, empreint d'une incontestable bienveillance, valait la peine d'être relevé. « Thomas Platter,

[1] T. XXIII, p. 249.
[2] T. XXIII, p. 256.
[3] T. XXIII, p. 265.
[4] T. XXV, p. 81.

rapporte M. Kahn, qui visita, en 1599, les Juifs d'Avignon, nous apprend qu'ils étaient alors au nombre de cinq cents environ. Ils habitent, dit-il, la même rue, fermée par deux portes à ses extrémités. Ils sont placés sous la protection du gouvernement papal, qui leur fait payer des redevances, et obligés d'assister alternativement et par tiers, et cela sous les peines les plus sévères, à un sermon de pénitence, qu'un jésuite est chargé de leur faire dans une des églises de la ville. » Vous connaissez déjà ce naïf procédé de conversion qui était usité à Rome. Dans le paragraphe relatif à l'observation du sabbat, je retrouve une allusion à cette superstition du repos sabbatique des âmes damnées, dont je vous entretenais tout à l'heure, d'après M. Lévi : « Les Juifs sont persuadés que, pendant le sabbat, les mauvaises odeurs ne sont pas aussi fortes que les autres jours en certains endroits, parce que l'enfer ne brûle pas ce jour-là et que les damnés ont du répit et peuvent même sortir de l'enfer ; mais, aussitôt le sabbat terminé, ils y retournent et recommencent à brûler ; or, c'est la fumée des damnés qui produit les émanations pestilentielles de certaines cavernes. »

M. David Kaufmann dénonce avec beaucoup de force *une falsification dans la lettre envoyée par Maïmonide aux Juifs du Yémen*[1]. « Dans cette lettre, d'une émotion si poignante, j'emprunte ses propres termes, notre philosophe, pour exhorter ses coreligionnaires du Yémen persécutés à supporter avec courage leurs souffrances, déroule devant eux la suite des violences exercées contre les Juifs par leurs adversaires, leur montre combien ces cruautés ont eu peu d'action sur leur foi, proclame l'éternité du judaïsme avec l'éloquence des prophètes, et prouve jusqu'à l'évidence la fausseté des assertions des prétendus prophètes du temps. Il engage ces malheureux à ne laisser entamer la fermeté de leur foi ni par des promesses trompeuses, ni par le leurre d'espérances irréalisables, et il s'élève vivement contre ceux qui prétendent pouvoir fixer la date certaine de l'arrivée du Messie à l'aide de certains calculs ou observations astrologiques. » Or, lui-même, à quelques lignes de distance, se serait grossièrement contredit en annonçant que « d'après une

[1] T. XXIV, p. 112.

interprétation absolument sûre d'un verset de la Bible, confirmée par une tradition de famille secrète, mais ininterrompue, le Messie viendrait dans une trentaine d'années ! » Après avoir établi la falsification par des raisons décisives, M. Kaufmann rappelle que ce n'est pas la seule occasion dans laquelle on ait essayé d'altérer, au moyen de documents interpolés ou entièrement fabriqués, la pensée du grand philosophe ; il tire de ces observations des conséquences d'une certaine importance sur le fait de l'émigration des rabbins de France et d'Angleterre en 1211, qu'on avait à tort prétendu expliquer par l'annonce du réveil prochain de l'esprit prophétique.

Nous devons à M. S. Schechter la publication, avec textes à l'appui, d'importants documents qui enrichissent nos connaissances à la fois sur la vie et la personne d'un penseur juif insuffisamment connu, qui vivait en l'an 1500, et sur la situation des communautés formées en Turquie et en Italie par les Israélites expulsés de l'Espagne et du Portugal. Ce travail est intitulé modestement : *Notes sur Messer David Léon, tirées de manuscrits* [1]. M. Porgès a étudié à nouveau quelques incidents d'une discussion qui s'éleva entre deux grammairiens juifs du xe siècle, Menahem ben Sarouk et Dounasch ben Labrat [2] ; M. Epstein, à propos d'une récente brochure, a traité du *Lieu de séjour de Meschoullam ben Calonymos de Lucques* [3] ; M. Pariente nous a adressé une note sur le *Baisement des mains a Smyrne* [4] ; M. Israël Lévi a donné quelques *Notes sur l'histoire des Juifs* [5], et décrit une curieuse *Aumônière judéo-espagnole en pierre* [6], qui appartient à M. le baron Alphonse de Rothschild ; c'est une sorte de coupe, ou plutôt une espèce de gobelet, mieux encore de chope. De la lecture des mots espagnols, suffisamment reconnaissables :

Rey Ahasweros y la reina Esther,

qui sont tracés en caractères hébreux, on peut conclure à la desti-

[1] T. XXIV, p. 1 8.
[2] *La querelle de Menahem b. Sarouk avec Dounasch b. Labrat*, t. XXIV, p. 144.
[3] T. XXIV, p. 149.
[4] T. XXIV, p. 151.
[5] T. XXIV, p. 152.
[6] T. XXV, p. 78.

nation de cet objet, qui était une aumônière pour la fête de Pourim ; la date, 1319, est incontestable ; d'autres caractères sont d'une interprétation douteuse. M. Camille Bloch a restitué un *Episode de l'histoire commerciale des Juifs en Languedoc* (1738)[1] ; les pièces ont été empruntées aux archives du département de l'Aude. La *Supplique de la communauté de Rome à Pie V*[2], « triste écho du Ghetto de Rome », comme la caractérise M. Schwab, qui s'en est fait l'éditeur, provient d'un recueil de pièces manuscrites de la Bibliothèque Mazarine ; elle avait échappé jusqu'à ce jour aux historiens du judaïsme.

La France aux Français ! C'est la devise dont un journal à tapage prétend faire un cri de guerre contre toute une catégorie de citoyens. Nous voudrions, si nous n'étions convaincu qu'aucune bonne raison n'est capable de toucher ceux qui font un constant appel aux plus tristes passions, nous voudrions pouvoir mettre sous les yeux des auteurs de ces provocations à la haine entre fils d'une mère commune, l'étude de M. Cardozo de Béthencourt intitulée *Le trésor des Juifs Sephardim, notes sur les familles françaises israélites du rit portugais*[3]. Dans la deuxième partie de ce travail, que j'ai sous les yeux, voici ce que je relève. Dès 1636, les Jurats de la ville de Bordeaux prennent soin de faire dresser le *Rôle des familles des Portugais*, lisez des Israélites, résidant en cette ville ; on y trouve, il y a de cela plus de deux siècles et demi, cinq chefs de famille « natifs français » et six chefs de famille « naturalisés » ; plusieurs de ces familles ont fait souche en France et on peut suivre leurs destinées dans notre pays jusqu'à ce jour. M. C. de Béthencourt a le droit de dire d'eux : « Voilà les Israélites que, de nos jours, nombre de trop zélés antisémites appellent de « nouveaux venus » ; ils ont cependant près de trois cents ans de naturalité française authentique. » Au cours de ses intéressantes recherches, qui ont, à l'heure présente, un caractère tout particulier d'actualité, l'auteur est amené à citer bien des faits, assez significatifs pour se passer de commentaire. C'est la liste de souscription

[1] T. XXIV, p. 272.
[2] T. XXV, p. 113.
[3] T. XXV, p. 97.

suivante, remplie en 1782 à l'occasion de la guerre de l'Indépendance des Etats-Unis, et en tête de laquelle on lit : « La nation juive, espagnole et portugaise, de Bordeaux, animée des sentiments de zèle et de patriotisme qui ont porté les bons citoyens de cette ville à ouvrir une souscription pour offrir au roi un vaisseau de ligne, s'est assemblée, et, les contribuables de ladite nation invités à s'y rendre, chacun d'eux a volontairement signé comme ci-après... » Le montant de cette liste dépasse 60,000 livres. En 1766, à propos des quêtes pour le rachat des Français chrétiens captifs au Maroc, l'archevêque de Bordeaux s'était déjà adressé utilement au concours de la nation juive de sa ville métropolitaine. Il en avait reçu 1000 livres, accompagnées du motif suivant : « Attendu la bonne œuvre dont s'agit et pour témoigner le zèle que la Nation a pour ce qui concerne le bien de l'Etat. » En 1773, à l'occasion d'émeutes en Guienne, les Juifs, qui faisaient partie depuis longtemps de la milice urbaine, demandèrent comme un honneur à prendre les armes pour le maintien de l'ordre, en sacrifiant au besoin, si cela était nécessaire, le respect du repos sabbatique. Je ne mentionne pas le cas où des prières et des jeûnes sont ordonnés pour remercier Dieu d'avoir épargné la vie de Louis XV ou lui demander son rétablissement. — Eh bien, soit! Messieurs, dirai-je à mon tour; la France aux Français, la France *à tous les Français*, au premier rang desquels je place vos ancêtres bordelais!

Avec les considérations qui précèdent, nous sommes arrivés au seuil de l'histoire contemporaine ; dans cette histoire, le président, le confrère, l'ami que nous pleurons, tiendra une grande place. Sur sa tombe déjà, il était dignement loué par l'un de nos vice-présidents, M. Théodore Reinach, dont la *Revue* reproduisait bientôt les paroles ; elle y joignait, par une délicate attention, une élégante *Qinah*, une élégie hébraïque, due à la plume de M. Joseph Halévy [1]. Un peu plus tard, la *Revue* publiait le portrait de M. Isidore Loeb, en l'accompagnant d'une étude émue, pénétrante, éloquente, de M. le grand-rabbin Zadoc Kahn, sur la vie et l'œuvre de celui dont la rapide disparition a creusé parmi nous un vide si profond [2];

[1] Cahier de janvier-mars, p. I-IV, hors texte.

[2] *Isidore Loeb*, t. XXIV, p. 161.

M. Israël Lévi avait rédigé pour sa part, avec un zèle pieux, une *Bibliographie des travaux d'Isidore Loeb*[1], qui est faite pour provoquer à la fois l'admiration par la somme du travail accompli, le regret, par la pensée de tout ce que nous pouvions attendre encore d'une plume aussi habile, d'une érudition aussi vaste et aussi sûre.

Mesdames, Messieurs,

Je ne voudrais pas terminer ce rapport sur des paroles de tristesse, bien que la pensée du confrère disparu plane visiblement sur cette assemblée. Dans cette même réunion de l'autre année, où vos acclamations saluaient son nom et l'appelaient à la présidence, tandis qu'il reposait déjà sur un lit de souffrance, il vous souvient d'avoir entendu un conférencier de beaucoup de talent, M. Maurice Bloch, traiter avec humour et hardiesse de *La femme juive dans le roman et au théâtre*[2]. J'ai le sentiment de n'avoir pas rempli d'une façon aussi attrayante que lui l'heure qui m'a été accordée pour donner lecture de mon rapport annuel et j'ai le regret de ne pouvoir vous offrir, pour la fin de votre soirée, aucun dédommagement, puisque, par exception, notre assemblée générale doit se passer aujourd'hui de conférencier. Il me reste donc, en prenant congé de vous, à m'excuser de vous avoir retenus si longtemps dans des régions aussi arides, aussi dépourvues d'imprévu, d'accidents gracieux ou terribles. J'ai aussi une prière à vous adresser en terminant ; c'est de ne ménager ni votre sollicitude, ni vos encouragements de toute nature à notre *Revue*, qui résume le plus clair du travail de notre Société. Cette *Revue*, on l'accuse d'être ennuyeuse, illisible : mais vous remarquerez d'abord que, si chacun de nos sociétaires l'avait lue, dès son apparition, avec la même avidité que le roman du jour, notre rapport annuel, qui en est le résumé, perdrait aussitôt tout intérêt et toute raison d'être ; votre secrétaire n'aurait plus même à ouvrir la bouche. Que si cette considération vous semble insuffisante, j'ajouterai que rien de grand ne se fonde ici-bas sans un travail pénible et prolongé, et que seules elles du-

[1] T. XXIV, p. 184.
[2] T. XXIII, *Actes et Conférences*, p. XXVIII.

rent, les choses qui ont exigé un effort soutenu. C'est cet effort soutenu de votre Conseil qui nous permet d'envisager, dès ce moment, avec orgueil, l'achèvement de la première assise que nous élevons à l'histoire politique, littéraire et religieuse du judaïsme depuis ses origines jusqu'à nos jours. Dans quelques jours, vous aurez entre les mains le fascicule formant la seconde partie du tome XXV de la *Revue des Etudes juives*, et ce fascicule mettra sous vos yeux le résumé le plus éloquent de la tâche accomplie depuis treize ans : une table des matières contenues dans les vingt-cinq premiers volumes de notre collection, table des matières divisée elle-même en deux parties, à savoir, table des matières rangées d'après l'ordre alphabétique des auteurs et table des matières rangée d'après l'ordre alphabétique des matières, le tout présenté sous la forme la plus complète et la plus propre à faciliter les recherches. Nous opposons avec confiance ce répertoire, de la richesse duquel la collection de nos rapports annuels peut tout au plus vous donner quelque idée, à ces œuvres aimables, mais hâtives, qu'une seule journée suffit à produire, mais qu'une seule journée aussi suffit à faire disparaître. — Voilà, Messieurs, ce qui justifiera hautement, devant les cercles savants des deux mondes, la méthode adoptée pour nos travaux ; voilà ce qui nous permet de nous présenter encore ce soir devant vous avec la conscience du devoir accompli.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 27 OCTOBRE 1892.

Présidence de M. Théodore Reinach, *vice-président.*

M. le Président exprime les regrets causés à la Société par la perte qu'elle a faite dans la personne de son trésorier, M. Michel Erlanger.

M. Schwab est élu trésorier, en remplacement de M. Erlanger, décédé.

Le Conseil décide qu'à l'avenir les intérêts du capital seront portés aux recettes annuelles.

Il est donné quelques renseignements sur l'état des travaux entrepris par la Société en dehors de la *Revue*. Le *Recueil des textes grecs et latins relatifs aux Juifs*, dont M. Th. Reinach dirige l'impression, avance lentement ; le *Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques* s'imprime plus rapidement.

Le Conseil décide de publier dans le n° 50 la table des matières des vingt-cinq premiers volumes de la *Revue*.

Est élu membre de la Société :

M. le docteur Boullan, présenté par MM. le grand-rabbin Alfred Lévy et Israël Lévi.

SÉANCE DU 29 DÉCEMBRE 1892.

Présidence de M. Théodore Reinach, *vice-président.*

La date de l'Assemblée générale est fixée au 28 janvier 1893. M. Théodore Reinach prononcera une allocution dans laquelle il rendra hommage aux membres de la Société décédés dans l'année. Cette allocution remplacera la conférence.

M. Vernes, comme les années précédentes, lira le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1892.

Sur le rapport de *M. Schwab,* il est décidé que le chiffre du tirage de la *Revue* sera, à l'avenir, de 500 exemplaires.

Sont reçus membres de la Société :

MM. le baron Henri de ROTHSCHILD, présenté par MM. le Grand-Rabbin ZADOC KAHN et Théodore REINACH ;
Edouard de GOLDSCHMIDT, par les mêmes ;
BENEL, par MM. J. OPPERT et le Grand-Rabbin ZADOC KAHN ;
le baron de ROSENTHAL, par les mêmes.

SÉANCE DU 23 FÉVRIER 1893.

Présidence de M. H. DERENBOURG, *vice-président.*

M. le Président adresse ses remerciements au Conseil et à la Société pour l'honneur qu'ils lui ont fait en l'appelant à diriger leurs travaux. Il envoie à M. le Grand-Rabbin Zadoc Kahn l'expression de ses félicitations et de celles de la Société à l'occasion des fiançailles de sa fille. Il remercie M. le baron Henri de Rothschild, nommé membre du Conseil, d'un don généreux qu'il a bien voulu faire à la Société.

M. le docteur Victor Jacques, secrétaire de la Société d'anthropologie de Bruxelles, fera, le 11 mars, une conférence sur les *Types juifs.*

Le Conseil s'entretient, ensuite, des diverses conférences promises pour cette année.

Il est procédé à la nomination des membres du bureau. Sont élus :

Vice-présidents : MM. Théodore REINACH, Abraham CAHEN ;
Trésorier : M. Moïse SCHWAB ;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN, Maurice VERNES.

Sont élus membres du Comité de publication : MM. ZADOC KAHN, LEHMANN, Salomon REINACH, J.-H. DREYFUSS et Lucien LAZARD.

Les Secrétaires : Albert CAHEN, Maurice VERNES.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES. CERF ET Cie, IMPRIMEURS, RUE DUPLESSIS, 59.

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

PENDANT L'ANNÉE 1891.

Membres fondateurs [1].

1 Camondo (feu le comte A. de).
2 Camondo (feu le comte N. de).
3 Gunzburg (le baron David de), boulevard des Gardes-à-Cheval, 17, Saint-Pétersbourg.
4 Gunzburg (le baron Horace de), Saint-Pétersbourg.
5 Lévy-Crémieux (feu).
6 Poliacoff (feu Samuel de).
7 Rothschild (feu la baronne douairière de).
8 Rothschild (feu le baron James de).

Membres perpétuels [2].

9 Albert (feu E.-J.).
10 Bardac (Noël), rue de Provence, 43 [3].
11 Bischoffsheim (Raphaël), rue Taitbout, 3.

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs une fois pour toutes.
[3] Les Sociétaires dont le nom n'est pas suivi de la mention d'une ville demeurent à Paris.

12 Cahen d'Anvers (feu le comte).
13 Camondo (le comte Moïse de), rue de Monceau, 61.
14 Dreyfus (feu Nestor).
15 Friedland, Wassili Ostrow, lig. 12, n° 7, Saint-Pétersbourg.
16 Goldschmidt (S.-H.), rond-point des Champs-Élysées, 6.
17 Hecht (Étienne), rue Lepeletier, 19.
18 Hirsch (feu le baron Lucien de).
19 Kann (Jacques-Edmond), avenue du Bois-de-Boulogne, 58.
20 Kohn (Édouard), rue Blanche, 49.
21 Lazard (A.), boulevard Poissonnière, 17.
22 Lévy (feu Calmann).
23 Montefiore (Claude), Portman Square, 18, Londres.
24 Oppenheim (feu Joseph).
25 Penha (Immanuel de la), rue de Provence, 46.
26 Penha (M. de la), rue Tronchet, 15.
27 Ratisbonne (Fernand), rue Rabelais, 2.
28 Reinach (Hermann-Joseph), rue de Berlin, 31.
29 Rothschild (le baron Adolphe de), rue de Monceau.
30 Troteux (Léon), rue de Mexico, 1, le Havre.

Membres souscripteurs [1].

31 Adler (Rev. Dr Hermann), Queensborough-Terrace, 5, Hyde Park, Londres.
32 Albert-Lévy, professeur à l'École municipale de chimie et de physique, rue des Écoles, 25.
33 Aldrophe (Alfred), architecte, avenue Malakoff, 7.
34 Alexandre Dumas, membre de l'Académie française, avenue de Villiers, 98.
35 Allatini, Salonique.
36 Alliance israélite universelle, 35, r. de Trévise (**175 fr.**).
37 Allianz (Israelitische), I. Weihburggasse, 10, Vienne, Autriche.
38 Astruc, grand rabbin.

[1] La cotisation des Membres souscripteurs est de 25 francs par an, sauf pour ceux dont le nom est suivi d'une indication spéciale.

39 Bacher (Dr Wilhelm), professeur au Séminaire israélite, Lindengasse, 25, Budapest.
40 Basch, rue Rodier, 62.
41 Bechmann (E.-G.), place de l'Alma, 1.
42 Bechmann (J.-L.), rue de la Chaussée-d'Antin, 45.
43 Beck (Dr), rabbin, Bucharest.
44 Belmann, rue Taitbout, 34.
45 Benedetti (feu S. de).
46 Bernhard (Mlle Pauline), rue de Lisbonne, 24.
47 Bickart-Sée, boulevard Malesherbes, 101.
48 Bing, président de la Communauté israélite de Dijon.
49 Blin (feu Albert).
50 Bloch (Camille), archiviste du département, Carcassonne.
51 Bloch (Emmanuel), rue des Petites-Ecuries, 55.
52 Bloch (Félix), rabbin, Pau.
53 Bloch (Isaac), grand rabbin, Nancy.
54 Bloch (Maurice), boulevard Bourdon, 13.
55 Bloch (Moïse), rabbin, Versailles.
56 Bloch (Philippe), rabbin, Posen.
57 Blocq (Mathieu), Toul.
58 Blum (Rev. A.), Los Angelos, Californie.
59 Blum (Victor), le Havre.
60 Boucris (Haïm), rue de Médée, Alger.
61 Bruhl (David), rue de Châteaudun, 57.
62 Bruhl (Paul), rue de Châteaudun, 57.
63 Brunschwicg (Leon), avocat, 18, rue Lafayette, Nantes.
64 Cahen (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
65 Cahen (Albert), rue Condorcet, 53.
66 Cahen (Gustave), avoué, rue des Petits-Champs, 61.
67 Cahen d'Anvers (Albert), rue de Grenelle, 118.
68 Cahen d'Anvers (Louis), rue Bassano, 2.
69 Carcassonne (Darius), président de la Communauté israélite de Salon (Bouches-du-Rhône).
70 Cattaui (Elie), rue Lafayette, 14.
71 Cattaui (Joseph-Aslan), ingénieur, le Caire.
72 Cerf (Hippolyte), rue Française, 8.

73 Cerf (Léopold), éditeur, rue Duplessis, 59, Versailles.
74 Cerf (Louis), rue Française, 8.
75 Chwolson (Daniel), professeur de langues orientales, rue Wassili Ostrov, 7. ligne 42, Saint-Pétersbourg.
76 Cohen (Hermann), rue Ballu, 36.
77 Cohen (Isaac-Joseph), rue Lafayette, 75.
78 Cohn (Léon), préfet de la Haute-Garonne, Toulouse.
79 Consistoire central des Israélites de France, rue de la Victoire, 44.
80 Consistoire israélite de Belgique, rue du Manège, 12, Bruxelles.
81 Consistoire israélite de Bordeaux, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
82 Consistoire israélite de Lorraine, Metz.
83 Consistoire israélite de Marseille.
84 Consistoire israélite d'Oran.
85 Consistoire israélite de Paris, rue Saint-Georges, 17 (**200 fr.**).
86 Dalsace (Gobert), rue Rougemont, 6.
87 Darmesteter (James), professeur au Collège de France, rue Bara, 9.
88 Debré (Simon), rabbin, impasse Masséna, 5 *bis*, Neuilly-sur-Seine.
89 Delvaille (Dr Camille), Bayonne.
90 Derenbourg (Hartwig), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue de la Victoire, 56.
91 Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Études, rue de Dunkerque, 27.
92 Dreyfus (Abraham), rue Boulainvilliers, 43.
93 Dreyfus (Anatole), rue de Trévise, 28.
94 Dreyfus (H.-L.), rabbin, Saverne.
95 Dreyfus (Henri), faubourg Saint-Martin, 162.
96 Dreyfus (L.), avenue des Champs-Élysées, 77.
97 Dreyfus (René), rue de Monceau, 81.
98 Dreyfus (Tony), rue de Monceau, 83.
99 Durlacher (Armand), libraire-éditeur, rue Lafayette, 83 *bis*.

100 Duval (Rubens), rue Sontay, 11.
101 Ecole israélite, Livourne.
102 Eichthal (Eugène d'), rue Jouffroy, 57.
103 Ephraïm (Armand), rue Saint-Pétersbourg, 18.
104 Ephrussi (Jules), place des Etats-Unis, 2.
105 Epstein, Grilparzerstr., 11, Vienne.
106 Erlanger (Michel), faubourg Poissonnière, 129.
107 Errera (Léo), professeur à l'Université, rue Stéphanie, 1, Bruxelles.
108 Feldmann (Armand), avocat, rue d'Isly, 8.
109 Fernandez (Salomon), à la Société générale de l'Empire ottoman, Constantinople.
110 Fita (Rév. P. Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, Madrid.
111 Fould (Léon), faubourg Poissonnière, 30.
112 Foy (Edmond), rue Chégaray, Bayonne.
113 Franck (Adolphe), membre de l'Institut, rue Ballu, 32.
114 Franck (E.), Beyrouth.
115 Fuerst (Dr), rabbin, Mannheim.
116 Gautier (Lucien), professeur de théologie, Lausanne.
117 Gerson (M.-A.), rabbin, Dijon.
118 Giavi, Nanterre.
119 Goeje (J. de), professeur à l'Université, Leyde.
120 Gommès (Armand), rue Chégaray, 33, Bayonne.
121 Griolet (Gaston), rue de Berne, 2.
122 Gross (Dr Heinrich), rabbin, Augsbourg.
123 Grunwald (Dr), rabbin, Jungbunzlau, Autriche-Hongrie.
124 Gubbay, boulevard Malesherbes, 165.
125 Gudemann (Dr), rabbin, Vienne.
126 Guizot (Guillaume), professeur au Collège de France, rue de Monceau, 42.
127 Hadamard (David), rue de Châteaudun, 53.
128 Haguenau (David), rabbin, faubourg Poissonnière, 40.
129 Halberstam (S.-J.), Bielitz, Autriche-Hongrie.
130 Halévy (Joseph), professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue Aumaire, 26.

131 Halévy (Ludovic), membre de l'Académie française, rue de Douai, 22.

132 Halfon (Mme S.), faubourg Saint-Honoré, 215 (**50 fr.**).

133 Halphen (capitaine), La Fère.

134 Halphen (Mme Georges), rue Chaptal, 24.

135 Hammerschlag, II, Ferdinandstr., 23, Vienne.

136 Harkavy (Albert), bibliothécaire, Saint-Pétersbourg.

137 Hayem (Dr Georges), membre de l'Académie de médecine, rue de Vigny, 7.

138 Hayem (Julien), avenue de Villiers, 63 (**40 fr.**).

139 Heine-Furtado (Mme), rue de Monceau, 28 (**100 fr.**).

140 Herzberg (Dr), Jérusalem.

141 Herzog (Dr), rabbin, Kaposwar, Autriche-Hongrie.

142 Herzog (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, Guéret.

143 Heymann (Alfred), avenue de l'Opéra, 20.

144 Hirsch (Henri), boul. Saint-Germain, 229.

145 Hirsch (Joseph), ingénieur en chef des ponts et chaussées, rue de Castiglione, 1.

146 Isch-Wahl (Dr), cité Trévise, 26.

147 Israelsohn (J.), Saint-Pétersbourg.

148 Istituto superiore, sezione di filologia e filosofia, Florence.

149 Jacobsohn (Hugo), Kupferschmiedstr., 44, Breslau.

150 Jastrow (Dr M.), rabbin, Philadelphie.

151 Jellinek (Dr Adolphe), rabbin-prédicateur, Vienne.

152 Jourda, directeur de l'Orphelinat de Rothschild, rue de Lamblardie, 7.

153 Judith Montefiore College, Ramsgate, Angleterre.

154 Kahn (Jacques), secrétaire général du Consistoire israélite de Paris, rue Larochefoucauld, 35.

155 Kahn (Salomon), boulevard Baile, 172, Marseille.

156 Kahn (Zadoc), grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, rue Saint-Georges, 17.

157 Kann (Mme), avenue du Bois de Boulogne, 58.

158 Kaufmann (Dr David), professeur au Séminaire israélite, Andrassystr., 20, Budapest.

159 Kespi, rue René-Caillé, Alger.

160 Kinsbourg (Paul), rue de Cléry, 5.
161 Klotz (Eugène), place des Victoires, 2.
162 Klotz (Victor), avenue Montaigne, 51.
163 Kohn (Georges), rue Blanche, 49.
164 Kohut (Rév. Dr Alexander), Beekman Place, 39, New-York.
165 Komitet Synagogi na Tlomackiem, Varsovie.
166 Lambert (Abraham), avoué, rue Saint-Dizier, 17, Nancy.
167 Lambert (Eliézer), avocat, rue Baudin, 26.
168 Lambert (Mayer), professeur au Séminaire israélite, rue Guy-Paien, 5.
169 Lassudrie, rue Laffitte, 21.
170 Lazard (Lucien), archiviste-paléographe, r. Rochechouart, 49.
171 Lazard (feu Maurice).
172 Lehmann (Joseph), grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
173 Lehmann (Léonce), avocat à la Cour de cassation, rue de Marignan, 16.
174 Lehmann (Mathias), rue Taitbout, 29.
175 Lehmann (Samuel), rue de Provence, 23.
176 Léon (Xavier), boulevard Haussmann, 127.
177 Léon d'Isaac Jaïs, rue Henri-Martin, 17, Alger.
178 Levaillant, trésorier général de la Haute-Loire, Saint-Etienne.
179 Leven (Emile), rue de Maubeuge, 81.
180 Leven (Léon), rue de Trévise, 37.
181 Leven (Louis), rue de Phalsbourg, 18.
182 Leven (Dr Manuel), rue Richer, 12.
183 Leven (Narcisse), avocat, rue de Trévise, 45.
184 Leven (Stanislas), conseiller général de la Seine, rue Miromesnil, 18.
185 Levi (Charles), boulevard Magenta, 49 (**30 fr.**).
186 Lévi (Israël), rabbin, rue Condorcet, 60.
187 Lévi (Sylvain), prof. à la Sorbonne, place Saint-Michel, 3.
188 Lévy (Alfred), grand rabbin, Lyon.
189 Lévy (Paul-Calmann), rue Auber, 3.
190 Lévy (Charles), Colmar.

191 Lévy (Émile), grand rabbin, Bayonne.
192 Lévy (Aron-Emmanuel), rue Marrier, 19, Fontainebleau.
193 Lévy (Jacques), grand rabbin, Constantine.
194 Lévy (Léon), rue Logelbach, 9.
195 Lévy (Raphaël), rabbin, rue d'Angoulême, 6.
196 Lévy-Bruhl (Lucien), professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand, rue Montalivet, 8.
197 Lévylier, ancien sous-préfet, rue Vignon, 9.
198 Loeb (Isidore), professeur au Séminaire israélite, rue de Trévise, 35.
199 Lœwenstein (Dr), rabbin, Mosbach, Allemagne.
200 Lœwenstein (MM.), rue Lepeletier, 24.
201 Lœvy (A.), 100, Sutherland Gardens, Londres.
202 Löw (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.
203 Lyon-Cahen (Charles), professeur à la Faculté de droit, rue Soufflot, 13.
204 Mannheim (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.
205 Mapou, avenue Mac-Mahon, 13.
206 Marcus (Saniel), Smyrne.
207 May, à Bruxelles.
208 Mayer (Ernest), boulevard Malesherbes, 60.
209 Mayer (Félix), rabbin, Valenciennes.
210 Mayer (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.
211 Mayer (Henri), professeur au lycée Condorcet, rue Miromesnil, 18.
221 Mayer (Michel), rabbin, place des Vosges, 14.
213 Mayrargues (Alfred), boulevard Malesherbes, 103.
214 Meiss, rabbin, Nice.
215 Merzbach (Bernard), rue Richer, 17.
216 Meyer (Dr Édouard), boulevard Haussmann, 73.
217 Mocatta (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, Londres (**50 fr.**).
218 Modona (Leonello), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque royale, Parme.
219 Montefiore (Edward-Lévi), avenue Marceau, 58.
220 Montefiore (Mosé), ministre-officiant, rue Paradis, 46.

221 Mortara (Marco), grand rabbin, Mantoue.
222 Netter (Dr Arnold), boulevard Saint-Germain, 129.
223 Netter (Moïse), rabbin, Saint-Étienne.
224 Neubauer (Adolphe), bibliothécaire à la Bodléienne, Oxford.
225 Neumann (Dr), rabbin, Gross-Kanisza, Autriche-Hongrie.
226 Neymarck (Alfred), rue Vignon, 18.
227 Ochs (Alphonse), rue Chauchat, 22.
228 Oppenheim (P.-M.), rue Taitbout, 11 (**50 fr.**).
229 Oppenheimer (Joseph-Maurice), rue Lepeletier, 7.
230 Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
231 Osiris (Ifla), rue Labruyère, 9.
232 Oulman (Camille), rue de Grammont, 30.
233 Ouverleaux (Émile), conservateur de la Bibliothèque royale, Bruxelles.
234 Paris (Gaston), membre de l'Institut, rue du Bac, 110.
235 Péreire (Gustave), rue de la Victoire, 69.
236 Perles (J.), rabbin, Munich.
237 Perreau (le chevalier), bibliothécaire royal, Parme.
238 Picot (Emile), avenue de Wagram, 135.
239 Pintus (J.), place du Rivage, 1, Sedan.
240 Pontremoli (Albert), avenue des Champs-Élysées, 129.
241 Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 7.
242 Porgès (Charles), rue de Berry, 25 (**40 fr.**).
243 Propper (S.), rue Volney, 4.
244 Reinach (Joseph), député, avenue Van Dyck, 6.
245 Reinach (Salomon), ancien élève de l'Ecole d'Athènes, conservateur-adjoint du musée de Saint-Germain, rue de Lisbonne, 38.
246 Reinach (Théodore), docteur en droit et ès-lettres, rue Murillo, 26.
247 Reitlinger (Frédéric), avocat à la Cour d'appel, rue Scribe, 7.
248 Renan (Ernest), membre de l'Institut, administrateur du Collège de France.
249 Rheims (Isidore), rue Saint-Pétersbourg, 7.
250 Robert (Charles), rue des Dames, 12, Rennes.

251 Rodrigues (Hippolyte), rue de la Victoire, 14.

252 Rothschild (le baron Alphonse de), membre de l'Institut, rue Saint-Florentin, 2 (**400 fr.**).

253 Rothschild (le baron Arthur de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 33 (**400 fr.**).

254 Rothschild (le baron Edmond de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 41 (**400 fr.**).

255 Rothschild (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23 (**400 fr.**).

256 Rothschild (la baronne James de), avenue Friedland, 38 (**50 fr.**).

257 Rothschild (Mme la baronne Nathaniel de), faubourg Saint-Honoré, 33 (**100 fr.**).

258 Rozelaar (Lévie-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.

259 Ruff, rabbin, Sedan.

260 Sack (Israël), Saint-Pétersbourg.

261 Sadoun (Ruben), rue du Chêne, 4, Alger.

262 Saint-Paul (Georges), maître de requêtes au Conseil d'État, place des Etats-Unis, 8.

263 Salomon (Alexis), rue Croix-des-Petits-Champs, 38.

264 Schafier (Dr), rue de Trévise, 41.

265 Scheid (Elie), rue Saint-Claude, 1.

266 Schreiner (Martin), rabbin, Budapest.

267 Schuhl (Moïse), grand rabbin, Vesoul.

268 Schuhl (Moïse), rue Bergère, 29.

269 Schwab (Moïse), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, cité Trévise, 14.

270 Schweisch, rue du Bouloi, 12.

271 Sèches, rabbin, Médéah.

272 Sée (Camille), conseiller d'État, avenue des Champs-Elysées, 65.

273 Sée (Eugène), préfet de la Haute-Vienne, Limoges.

274 Simon (Joseph), instituteur, Nîmes.

275 Simonsen, rabbin, Copenhague.

276 Sonnenfeld (Dr), rue de Bellechasse, 36.

277 Spire, ancien notaire, rue d'Alliance, 12, Nancy.

278 Stein (Henri), ancien élève de l'École des Chartes, rue Saint-Placide, 54.

279 Stern (René), rue du Quatre-Septembre, 14.

280 Straus (Emile), avocat à la Cour d'appel, boulevard Haussmann, 134.

281 Taub, rue Lafayette, 10.

282 Ulmann (Emile), rue de Trévise, 33.

283 Vernes (Maurice), directeur-adjoint à l'École des Hautes-Etudes, boulevard Saint-Germain, 76.

284 Vidal-Naquet, président du Consistoire israélite, Marseille.

285 Vogelstein (Dr), rabbin, Stettin.

286 Weill (Dr Anselme), rue Saint-Lazare, 101.

287 Weill (Emmanuel), rue Taitbout, 8.

288 Weill (Emmanuel), rabbin, rue Condorcet, 53.

289 Weill (Georges), rue des Francs-Bourgeois, 13.

290 Weill (Isaac), grand rabbin, Strasbourg.

291 Weill (Moïse), grand rabbin, Alger.

292 Weill (Vite), rue de Lancry, 17.

293 Weisweiller (feu le baron de).

294 Weisweiller (Charles), rue Lafayette, 36.

295 Wertheimer, grand rabbin, Genève.

296 Weyl (Jonas), grand rabbin, Marseille.

297 Wiener (Jacques), président du Consistoire israélite de Belgique, rue de la Loi, 63, Bruxelles.

298 Wilmersdœrfer (Max), consul général de Saxe, Munich.

299 Winter (David), avenue des Champs-Elysées, 152.

300 Wogue (Lazare), grand rabbin, professeur au Séminaire israélite, rue de Rivoli, 12.

301 Wolf, rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.

302 Ziegel et Engelmann, rue de la Tour-d'Auvergne, 34.

303 Zimmels (Dr), rabbin, Mähr-Ostrau, Autriche-Hongrie.

MEMBRES NOUVEAUX DEPUIS 1891.

304 Bloch (Armand), grand rabbin de Belgique, Bruxelles.

305 Dreyfus (Jacques-H.), grand rabbin de Paris, rue de la Victoire, 12.

306 Rothschild (baron Edouard de), 2, rue Saint-Florentin (**150** fr.).

Le gérant,
Israel Lévi.

VERSAILLES, CERF ET Cie, IMPRIMEURS, RUE DUPLESSIS, 59.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 31 MARS 1892.

Présidence de M. Théodore Reinach, *vice-président.*

Le Conseil décide d'adresser à M. le baron Alphonse de Rothschild, président honoraire de la Société, une lettre de condoléances à l'occasion de la mort de sa fille Mme Albert de Rothschild.

M. Singer ayant demandé à la Société de souscrire à l'*Encyclopédie du Judaïsme* qu'il se propose de publier, le Conseil statue qu'il souscrira à cinq exemplaires du premier volume, qu'il en acquittera le montant après livraison de l'ouvrage et qu'il se réserve de souscrire pour la suite si le premier volume lui parait devoir le mériter. Une lettre conçue dans ce sens sera adressée à M. Singer.

M. Halévy fait une communication sur les versets 3 et 4 du Psaume VIII.

M. Théodore Reinach fait une communication sur des textes de Théophraste relatifs aux Juifs.

SÉANCE DU 28 AVRIL 1892.

Présidence de M. Théodore Reinach, *vice-président.*

Le Président donne lecture d'une lettre de M. le baron Alphonse de Rothschild exprimant ses remerciements pour la lettre de condoléances que lui a adressée le Conseil.

Il est décidé qu'à l'avenir la *Revue* donnera une place plus grande que par le passé aux comptes rendus bibliographiques et au dépouillement des périodiques.

Le Conseil accorde le service de la *Revue* à l'Association des Etudiants israélites russes, demeurant à Paris, à la condition que cette Société gardera toujours son caractère uniquement littéraire.

M. Théodore Reinach fait une communication sur certains textes qui figureront dans la collection des auteurs grecs et latins qui ont parlé du judaïsme.

SÉANCE DU 30 JUIN 1892.

Présidence de M. Théodore Reinach, *vice-président.*

Le Conseil décide de publier, avec le concours d'autres sociétés et de M. Cerf, imprimeur, un recueil des principaux articles de feu Isidore Loeb sur l'histoire des Juifs en France. Ce recueil pourrait se composer des chapitres suivants : *Deux livres de commerce, Un convoi d'exilés d'Espagne à Marseille, Les Juifs de Carpentras, Une taille levée à Perpignan, Les Juifs de Strasbourg, Borach Lévi, Hirtzel Lévi, Les expulsions des Juifs de France, Statuts de la Communauté israélite d'Avignon, Controverses entre Juifs et Chrétiens en France et en Espagne, La controverse de 1241, Les commerçants juifs de Marseille, Le Juif de la légende et le Juif de l'histoire, Juifs.*

Le Conseil statue également, conformément à l'avis du Comité de publication, que la *Revue* publiera les documents inédits laissés par feu Isidore Loeb et spécialement son travail intitulé : *Réflexions sur les Juifs*, avec les pièces réunies par l'auteur pour compléter cet ouvrage. La Société, en outre, continuera, aux lieu et place de M. Loeb, la publication en volume des articles sur la *Littérature des Pauvres.*

Les Secrétaires :

Albert Cahen,
Maurice Vernes.

COMPOSITION DU CONSEIL

POUR L'ANNÉE 1892.

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de ROTHSCHILD ;
Président : ... ;
Vice-présidents : MM. Hartwig DERENBOURG et Théodore REINACH ;
Trésorier : M. Michel ERLANGER ;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN et Maurice VERNES ;

MM. ALBERT-LÉVY, ASTRUC, Abraham CAHEN, James DARMESTETER, J. DERENBOURG, Armand EPHRAÏM, Adolphe FRANCK, Joseph HALÉVY, Zadoc KAHN, Joseph LEHMANN, Louis LEVEN, Sylvain LÉVI, Michel MAYER, Jules OPPERT, Salomon REINACH, SCHWAB, STRAUS, VERNES.

MEMBRES DU COMITÉ

DE PUBLICATION ET D'ADMINISTRATION

POUR L'ANNÉE 1892.

Président : ... ;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN et VERNES ;

MM. H. DERENBOURG, ERLANGER, HALÉVY, Zadoc KAHN, LEHMANN, Salomon REINACH, Théodore REINACH, SCHWAB.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, CERF ET Cie, IMPRIMEURS, RUE DUPLESSIS, 59.

DS
101
R45
t.24-25

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY